R

Ph.
584
2

Hegels
Phaenomenologie des Geistes
ist
ein Denken = Ding,

I die Erscheinungen des Lebens sind die Entwicklungsstufen des Geistes,

II jeder ist organisches Moment, gesetzt durch den vorhergehenden Prozess, und aufgehoben (: negirt und conservirt :) durch den nachfolgenden in der absoluten Vollendung.

III. der absolute Geist, ist das als Wissen sich wissende Wissen = Selbstbewußtseyn.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geistes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geiſtes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

Socrates.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
RABENBERGENSIS.

Zweiter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

Vorwort des Herausgebers.

Der Verfaſſer der Phänomenologie des Geiſtes war eben beſchäftigt, eine neue ſchon ſeit längerer Zeit nöthig gewordene Ausgabe ſeines Werks zu veranſtalten, als ihn der Tod ereilte. Es lag nicht in ſeiner Abſicht, dieſes Werk, deſſen Inhalt und Form durch die eigenthümlichen Richtungen der Zeit ſeines Entſtehens vielfältig bedingt worden, gänzlich umzuarbeiten, wiewohl er ſich nicht verhehlen konnte, daß manche Geſtalten, welche der Geiſt auf ſeinem langen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit angenommen hat, jetzt, nachdem zu ihrer Würdigung durch die verdienſtlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte ein reichhaltigerer hiſtoriſcher Stoff herbeigeſchafft iſt, eine genügendere wiſſenſchaftliche Darſtellung erlauben, als beim er-

ſten Erſcheinen der Phänomenologie des Geiſtes möglich wa.
Er wollte vielmehr, wie aus einer unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren enthaltenen Bemerkung hervorgeht un auch ſeine mündlichen Aeußerungen beſtätigten, die Phänomenologie des Geiſtes, um ihrer eigenthümlichen Beziehung auf die Zeit ihres Entſtehens keinen Eintrag zu thun, auch bei der neuen Ausgabe im Weſentlichen unverändert laſſen und nur im Einzelnen, wo ihm der Ausdruck weniger angemeſſen, oder die Gliederung der Sätze nicht deutlich genug hervorzutreten ſchien, der Darſtellung durch leichte Aenderungen nachzuhelfen ſuchen. Nach dieſem Plane hat er während der letzten Wochen vor ſeinem Heimgange die Reviſion ſeines Werkes begonnen und bis zur Seite XXXVII der alten (S. 25 der neuen) Ausgabe fortgeführt. Alle Aenderungen, wodurch ſich bis zu der eben bezeichneten Stelle der Vorrede die neue Ausgabe des Werks von der alten unterſcheidet, ſind von dem Verfaſſer ſelbſt gemacht. Weitere Vorarbeiten und Bemerkungen, die bei der neuen Ausgabe hätten benutzt werden können, fanden ſich weder in dem ſchriftlichen Nachlaſſe des Verfaſſers noch in ſeinem Handexemplar der Phänomenologie des Geiſtes.

Der Aufforderung, die Durchſicht und Herausgabe dieſes Werks zu beſorgen, bin ich um ſo williger ge-

folgt, je geeigneter dieſes Geſchäft ſchien, meinen perſönlichen Schmerz über den großen Verluſt, welchen alle näheren Freunde Hegel's durch ſeinen Tod erlitten haben, zu beſänftigen, und je aufrichtiger ich wünſchte, auch zu meinem Theile mitzuwirken, daß die tiefſinnigen Schöpfungen ſeines Geiſtes in würdiger Geſtalt der Nachwelt überliefert würden. Die Natur des mir anvertrauten Geſchäfts brachte es mit ſich, daß ich bei dieſem Werke, welches wegen der unerſchöpflichen Fülle ſeines Inhalts, der Strenge ſeiner wiſſenſchaftlichen Form und der Angemeſſenheit ſeines Ausdrucks wenigſtens eben ſolche gewiſſenhafte Sorgfalt verdient, als von jedem Herausgeber einer Schrift des klaſſiſchen Alterthums mit Grund gefordert wird, mich aller weſentlichen Aenderungen und Zuſätze enthalten mußte. Mein Streben war alſo lediglich dahin gerichtet, einen in allen Beziehungen korrekten Text zu liefern und beſonders die Stellen, wo ſinnſtörende Druckfehler das Verſtändniß erſchwerten, oder der grammatiſche Zuſammenhang in etwas verdunkelt war, zu reinigen und den Forderungen des Gedankens anzupaſſen, ohne doch dadurch das Urſprüngliche des Inhalts und die großartige Eigenthümlichkeit der Darſtellung irgendwie zu gefährden. Und ſo übergebe ich in ſeiner erneuten Geſtalt dieſes Werk, das ſeit einem Vierteljahrhundert durch die ſtille Macht des in ihm entwickelten Geiſtes nicht We-

nige zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt heraufgebildet hat, allen Freunden ſtrenger Wiſſenſchaft mit dem Wunſche, daß es noch an Vielen ſeine erleuchtende Kraft bewähren möge.

Berlin den 29ſten November 1832.

Inhalt.

Vorrede: Vom wiſſenſchaftlichen Erkennen.

Das Element des Wahren iſt der Begriff und ſeine wahre Geſtalt das wiſſenſchaftliche Syſtem S. 6. Jetziger Standpunkt des Geiſtes S. 7. Das Princip iſt nicht die Vollendung; gegen den Formalismus S. 11. Das Abſolute iſt Subjekt S. 14; und was dieſes iſt S. 15. Element des Wiſſens S. 20. Die Erhebung in daſſelbe iſt die Phänomenologie des Geiſtes S. 22. Verwandlung des Vorgeſtellten und Bekannten in den Gedanken S. 24; und dieſes in den Begriff S. 26. In wie fern iſt die Phänomenologie des Geiſtes negativ oder enthält das Falſche S. 30. Hiſtoriſche und mathematiſche Wahrheit S. 32. Natur der philoſophiſchen Wahrheit und ihrer Methode S. 36; gegen den ſchematiſirenden Formalismus S. 39. Erforderniß beim Studium der Philoſophie S. 46. Das raiſonnirende Denken in ſeinem negativen Verhalten S. 47; in ſeinem poſitiven; ſein Subjekt S. 48. Das natürliche Philoſophiren als geſunder Menſchenverſtand und als Genialität S. 54. Beſchluß, Verhältniß des Schriftſtellers zum Publikum S. 56.

Seite.

Einleitung .... 59 — 72

A. Bewußtſeyn S. 73 — 130.

I. Die ſinnliche Gewißheit oder das Dieſes und das Meinen 73 — 84
II. Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuſchung . 84 — 99
III. Kraft und Verſtand, Erſcheinung und überſinnliche Welt 100 — 130

Seite.

B. Selbſtbewußtſeyn S. 131 — 173.

IV. Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt 131

A. Selbſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, Herrſchaft und Knechtſchaft .... 140 — 150

B. Freiheit des Selbſtbewußtſeyns .... 150 — 173
Stoicismus S. 152. Skepticismus S. 154; und das unglückliche Bewußtſeyn S. 158.

C. (AA.) Vernunft S. 174 — 326.

V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft .... 174 — 181

A. Beobachtende Vernunft .... 182 — 262

a. Beobachtung der Natur S. 184 — 224.
Beſchreiben überhaupt S. 185. Merkmale S. 186. Geſetze S. 189.
Beobachtung des Organiſchen S. 193.
α. Beziehung deſſelben auf das Unorganiſche S. 193. β. Teleologie S. 195. γ. Inneres und Aeußeres S. 200. αα. Das Innere S. 201. Geſetze ſeiner reinen Momente, der Senſibilität u. ſ. w. S. 203. Das Innere und ſein Aeußeres S. 206. ββ. Das Innere und das Aeußere als Geſtalt S. 207. γγ. Das Aeußere ſelbſt als Inneres und Aeußeres oder die organiſche Idee übergetragen auf das Unorganiſche S. 215. Das Organiſche nach dieſer Seite; ſeine Gattung, Art und Individualität S. 219.

b. Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Reinheit und in ſeiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit S. 225 — 231.
Logiſche S. 225 und pſychologiſche Geſetze S. 227.

c. In ſeiner Beziehung auf ſeine unmittelbare Wirklichkeit S. 231 — 262.
Phyſiognomik S. 235; und Schädellehre S. 243 — 262.

Seite.
B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns durch ſich ſelbſt ... 263
a. Die Luſt und die Nothwendigkeit ... 271
b. Das Geſetz des Herzens und der Wahnſinn des Eigendünkels ... 275
c. Die Tugend und der Weltlauf ... 284 — 292

C. Die Individualität, welche ſich an und für ſich reell iſt 293
a. Das geiſtige Thierreich und der Betrug oder die Sache ſelbſt ... 295 — 313
b. Die geſetzgebende Vernunft ... 313
c. Die geſetzprüfende Vernunft ... 319

(BB.) Der Geiſt S. 327 — 508.

VI. Der Geiſt ... 327

A. Der wahre Geiſt, die Sittlichkeit ... 331
a. Die ſittliche Welt, das menſchliche und göttliche Geſetz, der Mann und das Weib ... 332 — 346
b. Die ſittliche Handlung, das menſchliche und göttliche Wiſſen, die Schuld und das Schickſal ... 346 — 359
c. Der Rechtszuſtand ... 359 — 364

B. Der ſich entfremdete Geiſt, die Bildung ... 364 — 368
I. Die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes ... 368
a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit . 368 — 397
b. Der Glauben und die reine Einſalt ... 398 — 406
II. Die Aufklärung ... 406
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben ... 407
b. Die Wahrheit der Aufklärung ... 433
III. Die abſolute Freiheit und der Schrecken ... 441

C. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, die Moralität .. 451
a. Die moraliſche Weltanſchauung ... 453
b. Die Verſtellung ... 463 — 475
c. Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeihung ... 476 — 508

Seite.

(CC.) Die Religion S. 509 — 594.

VII. Die Religion .... 509 — 517

A. Die natürliche Religion .... 518 — 526

a. Das Lichtweſen S. 520.

b. Die Pflanze und das Thier S. 522.

c. Der Werkmeiſter S. 523.

B. Die Kunſt-Religion 527

a. Das abſtrakte Kunſtwerk 530

b. Das lebendige Kunſtwerk 540

c. Das geiſtige Kunſtwerk 545

C. Die offenbare Religion 561

(DD.) Das abſolute Wiſſen S. 594 — 612.

VIII. Das abſolute Wiſſen .... S. 594 — 612

Phänomenologie

des

Geiſtes.

Vorrede.

Eine Erklärung, wie ſie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeſchickt wird, — über den Zweck, den der Verfaſſer ſich in ihr vorgeſetzt, ſo wie über die Veranlaſſungen und das Verhältniß, worin er ſie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen deſſelben Gegenſtandes zu ſtehen glaubt, ſcheint bei einer philoſophiſchen Schrift nicht nur überflüſſig, ſondern um der Natur der Sache willen ſogar unpaſſend und zweckwidrig zu ſeyn. Denn wie und was von Philoſophie in einer Vorrede zu ſagen ſchicklich wäre, — etwa eine hiſtoriſche Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Reſultate, eine Verbindung von hin und her ſprechenden Behauptungen und Verſicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weiſe gelten, in der die philoſophiſche Wahrheit darzuſtellen ſey. — Auch weil die Philoſophie weſentlich im Elemente der Allgemeinheit iſt, die das Beſondere in ſich ſchließt, ſo findet bei ihr mehr als bei anderen Wiſſenſchaften der Schein ſtatt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Reſultaten die Sache ſelbſt und ſogar in ihrem vollkommenen Weſen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unweſentliche ſey. In der allgemeinen Vorſtellung hingegen, was z. B. Anatomie ſey, etwa die Kenntniß der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daſeyn betrachtet, iſt man überzeugt, die Sache ſelbſt, den Inhalt dieſer Wiſſenſchaft, noch nicht zu beſitzen, ſondern außerdem um das Beſondere ſich bemühen zu müſſen. — Ferner pflegt bei einem ſolchen Aggregate

von Kenntniſſen, das den Namen Wiſſenſchaft nicht mit Recht führt, eine Konverſation über Zweck und dergleichen Allgemeinheiten nicht von der hiſtoriſchen und begriffloſen Weiſe verſchieden zu ſeyn, in der auch von dem Inhalte ſelbſt, dieſen Nerven, Muskeln und ſo fort, geſprochen wird. Bei der Philoſophie hingegen würde die Ungleichheit entſtehen, daß von einer ſolchen Weiſe Gebrauch gemacht, und dieſe doch von ihr ſelbſt als unfähig, die Wahrheit zu faſſen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Beſtimmung des Verhältniſſes, das ein philoſophiſches Werk zu andern Beſtrebungen über denſelben Gegenſtand zu haben glaubt, ein fremdartiges Intereſſe hereingezogen, und das, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So feſt der Meinung der Gegenſatz des Wahren und des Falſchen wird, ſo pflegt ſie auch entweder Beiſtimmung oder Widerſpruch gegen ein vorhandenes philoſophiſches Syſtem zu erwarten, und in einer Erklärung über ein ſolches nur entweder das eine oder das andere zu ſehen. Sie begreift die Verſchiedenheit philoſophiſcher Syſteme nicht ſo ſehr als die fortſchreitende Entwickelung der Wahrheit, als ſie in der Verſchiedenheit nur den Widerſpruch ſieht. Die Knospe verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte ſagen, daß jene von dieſer widerlegt wird; ebenſo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen unterſcheiden ſich nicht nur, ſondern verdrängen ſich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüſſige Natur macht ſie zugleich zu Momenten der organiſchen Einheit, worin ſie ſich nicht nur nicht widerſtreiten, ſondern eins ſo nothwendig als das andere iſt, und dieſe gleiche Nothwendigkeit macht erſt das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerſpruch gegen ein philoſophiſches Syſtem pflegt theils ſich ſelbſt nicht auf dieſe Weiſe zu begreifen, theils auch weiß das auffaſſende Bewußtſeyn gemeinhin nicht, ihn von ſeiner Einſeitigkeit zu befreien oder frei zu

erhalten, und in der Geſtalt des ſtreitend und ſich zuwider Scheinenden gegenſeitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Forderung von dergleichen Erklärungen, ſo wie die Befriedigungen derſelben gelten leicht dafür, das Weſentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philoſophiſchen Schrift ausgeſprochen ſeyn, als in den Zwecken und Reſultaten derſelben, und wodurch dieſe beſtimmter erkannt werden, als durch ihre Verſchiedenheit von dem, was das Zeitalter ſonſt in derſelben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein ſolches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten ſoll, iſt es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache ſelbſt zu umgehen, und dieſes beides zu verbinden, den Anſchein des Ernſtes und Bemühens um ſie, und die wirkliche Erſparung deſſelben. — Denn die Sache iſt nicht in ihrem Zwecke erſchöpft, ſondern in ihrer Ausführung, noch iſt das Reſultat das wirkliche Ganze, ſondern es zuſammen mit ſeinem Werden; der Zweck für ſich iſt das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das ſeiner Wirklichkeit noch entbehrt und das nackte Reſultat iſt der Leichnam, der die Tendenz hinter ſich gelaſſen. — Ebenſo iſt die Verſchiedenheit vielmehr die Grenze der Sache; ſie iſt da, wo die Sache aufhört, oder ſie iſt das, was dieſe nicht iſt. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Reſultaten, ſo wie mit den Verſchiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des anderen, ſind daher eine leichtere Arbeit, als ſie vielleicht ſcheinen. Denn ſtatt mit der Sache ſich zu befaſſen, iſt ſolches Thun immer über ſie hinaus; ſtatt in ihr zu verweilen und ſich in ihr zu vergeſſen, greift ſolches Wiſſen immer nach einem Anderen, und bleibt vielmehr bei ſich ſelbſt, als daß es bei der Sache iſt und ſich ihr hingiebt. — Das leichteſte iſt, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, ſchwerer, es zu faſſen, das ſchwerſte, was beides vereinigt, ſeine Darſtellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des ſubſtantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müſſen, Kenntniſſe allgemeiner Grundſätze und Geſichtspunkte zu erwerben, ſich nur erſt zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger ſie mit Gründen zu unterſtützen oder zu widerlegen, die konkrete und reiche Fülle nach Beſtimmtheiten aufzufaſſen, und ordentlichen Beſcheid und ernſthaftes Urtheil über ſie zu ertheilen zu wiſſen. Dieſer Anfang der Bildung wird aber zunächſt dem Ernſte des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache ſelbſt hineinführt, und wenn auch dieß noch hinzukommt, daß der Ernſt des Begriffs in ihre Tiefe ſteigt, ſo wird eine ſolche Kenntniß und Beurtheilung in der Konverſation ihre ſchickliche Stelle behalten.

Die wahre Geſtalt, in welcher die Wahrheit exiſtirt, kann allein das wiſſenſchaftliche Syſtem derſelben ſeyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philoſophie der Form der Wiſſenſchaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wiſſen ablegen zu können und wirkliches Wiſſen zu ſeyn, — iſt es, was ich mir vorgeſetzt. Die innere Nothwendigkeit, daß das Wiſſen Wiſſenſchaft ſey, liegt in ſeiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber iſt allein die Darſtellung der Philoſophie ſelbſt. Die äußere Nothwendigkeit aber, inſofern ſie, abgeſehen von der Zufälligkeit der Perſon und der individuellen Veranlaſſungen, auf eine allgemeine Weiſe gefaßt wird, iſt daſſelbe, was die innere, in der Geſtalt nämlich, wie die Zeit das Daſeyn ihrer Momente vorſtellt. Daß die Erhebung der Philoſophie zur Wiſſenſchaft an der Zeit iſt, dieß aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Verſuche ſeyn, die dieſen Zweck haben, weil ſie deſſen Nothwendigkeit darthun, ja ſie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Geſtalt der Wahrheit in dieſe Wiſſenſchaftlichkeit geſetzt wird, — oder was daſſelbe iſt, indem die

Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz zu haben, — ſo weiß ich, daß dieß im Widerſpruch mit einer Vorſtellung und deren Folgen zu ſtehen ſcheint, welche eine ſo große Anmaaßung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über dieſen Widerſpruch ſcheint darum nicht überflüſſig; wenn ſie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Verſicherung, wie das, gegen was ſie geht, ſeyn kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen, oder vielmehr nur als dasjenige exiſtirt, was bald Anſchauung, bald unmittelbares Wiſſen des Abſoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, ſondern das Seyn deſſelben ſelbſt — genannt wird, ſo wird von da aus zugleich für die Darſtellung der Philoſophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefordert. Das Abſolute ſoll nicht begriffen, ſondern gefühlt und angeſchaut, nicht ſein Begriff, ſondern ſein Gefühl und Anſchauung ſollen das Wort führen und ausgeſprochen werden.

Wird die Erſcheinung einer ſolchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zuſammenhange aufgefaßt und auf die Stufe geſehen, worauf der ſelbſtbewußte Geiſt gegenwärtig ſteht, ſo iſt er über das ſubſtantielle Leben, das er ſonſt im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über dieſe Unmittelbarkeit ſeines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtſeyn von ſeiner Verſöhnung mit dem Weſen und deſſen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart beſaß. Er iſt nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der ſubſtanzloſen Reflexion ſeiner in ſich ſelbſt, ſondern auch über dieſe. Sein weſentliches Leben iſt ihm nicht nur verloren, er iſt ſich auch dieſes Verluſtes und der Endlichkeit, die ſein Inhalt iſt, bewußt. Von den Trebern ſich wegwendend, daß er im Argen liegt bekennend und darauf ſchmähend, verlangt er nun von der Philoſophie nicht ſowohl das Wiſſen deſſen, was er iſt, als zur Herſtellung jener Subſtantialität und

der Gediegenheit des Seyns erſt wieder durch ſie zu gelangen. Dieſem Bedürfniſſe ſoll ſie alſo nicht ſo ſehr die Verſchloſſenheit der Subſtanz aufſchließen und dieſe zum Selbſtbewußtſeyn erheben, — nicht ſo ſehr das chaotiſche Bewußtſeyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zuſammenſchütten, den unterſcheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Weſens herſtellen, nicht ſowohl Einſicht als Erbauung gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe ſind der Köder, der gefordert wird, um die Luſt zum Anbeißen zu erwecken, nicht der Begriff, ſondern die Ekſtaſe, nicht die kalt fortſchreitende Nothwendigkeit der Sache, ſondern die gährende Begeiſterung ſoll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Subſtanz ſeyn.

Dieſer Forderung entſpricht die angeſtrengte und faſt eifernd und gereizt ſich zeigende Bemühung, die Menſchen aus der Verſunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob ſie des Göttlichen ganz vergeſſend, mit Staub und Waſſer, wie der Wurm, auf dem Punkte ſich zu befriedigen ſtünden. Sonſt hatten ſie einen Himmel mit weitläufigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgeſtattet. Von allem, was iſt, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, ſtatt in dieſer Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über ſie hinaus, zum göttlichen Weſen, zu einer, wenn man ſo ſagen kann, jenſeitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geiſtes mußte mit Zwang auf das Irdiſche gerichtet und bei ihm feſtgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdiſche hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Dieſſeitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerkſamkeit auf das Gegenwärtige als ſolches, welche Erfahrung genannt wurde, intereſſant und geltend zu machen. — Jetzt ſcheint die Noth des

Gegentheils vorhanden, der Sinn ſo ſehr in dem Irdiſchen feſt-gewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geiſt zeigt ſich ſo arm, daß er ſich, wie in der Sandwüſte der Wanderer nach einem einfachen Trunk Waſſers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für ſeine Erquickung zu ſehnen ſcheint. An dieſem, woran dem Geiſte genügt, iſt die Größe ſeines Verluſtes zu ermeſſen.

Dieſe Genügſamkeit des Empfangens oder Sparſamkeit des Gebens ziemt der Wiſſenſchaft nicht. Wer nur Erbauung ſucht, wer die irdiſche Mannigfaltigkeit ſeines Daſeyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbeſtimmten Genuſſe dieſer unbeſtimmten Göttlichkeit verlangt, mag zuſehen, wo er dieß findet; er wird leicht ſelbſt ſich etwas vorzuſchwärmen und damit ſich aufzuſpreizen die Mittel finden. Die Philoſophie aber muß ſich hüten, erbaulich ſeyn zu wollen.

Noch weniger muß dieſe Genügſamkeit, die auf die Wiſſenſchaft Verzicht thut, darauf Anſpruch machen, daß ſolche Begeiſterung und Trübheit etwas höheres ſey als die Wiſſenſchaft. Dieſes prophetiſche Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Beſtimmtheit (den Horos), und hält ſich abſichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hauſe. Wie es aber eine leere Breite giebt, ſo auch eine leere Tiefe; — eine Extenſion der Subſtanz, die ſich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft ſie zuſammenzuhalten, ſo eine gehaltloſe Intenſität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung ſich haltend, daſſelbe iſt, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geiſtes iſt nur ſo groß als ihre Aeußerung, ſeine Tiefe nur ſo tief, als er in ſeiner Auslegung ſich auszubreiten und ſich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn dieß begriffloſe ſubſtantielle Wiſſen die Eigenheit des Selbſts in dem Weſen verſenkt zu haben und wahr und heilig zu philoſophiren vorgiebt, ſo verbirgt es ſich dieß, daß es ſtatt dem Gotte ergeben

zu ſeyn, durch die Verſchmähung des Maßes und der Beſtimmung vielmehr nur bald in ſich ſelbſt die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem ſie ſich dem ungebändigten Gähren der Subſtanz überlaſſen, meinen ſie, durch die Einhüllung des Selbſtbewußtſeyns und Aufgeben des Verſtandes, die Seinen zu ſeyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was ſie ſo in der That im Schlafe empfangen und gebähren, ſind darum auch Träume.

Es iſt übrigens nicht ſchwer zu ſehen, daß unſere Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode iſt. Der Geiſt hat mit der bisherigen Welt ſeines Daſeyns und Vorſtellens gebrochen, und ſteht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu verſenken, und in der Arbeit ſeiner Umgeſtaltung. Zwar iſt er nie in Ruhe, ſondern in immer fortſchreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer ſtiller Ernährung der erſte Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren iſt, ſo reiſt der ſich bildende Geiſt langſam und ſtille der neuen Geſtalt entgegen, löſt ein Theilchen des Baues ſeiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtſinn wie die Langeweile, die im Beſtehenden einreißen, die unbeſtimmte Ahnung eines Unbekannten ſind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge iſt. Dieß allmählige Zerbröckeln, das die Phyſiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinſtellt.

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dieß Neue ſo wenig als das eben geborne Kind; und dieß iſt weſentlich nicht außer Acht zu laſſen. Das erſte Auftreten iſt erſt ſeine Unmittelbarkeit oder ſein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig iſt, wenn ſein Grund gelegt worden: ſo wenig iſt der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze ſelbſt. Wo wir eine Eiche in der

Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeſte und Maſſen ihrer Belaubung zu ſehen wünſchen, ſind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieſer Stelle eine Eichel gezeigt wird. So iſt die Wiſſenſchaft, die Krone einer Welt des Geiſtes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geiſtes iſt das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verſchlungenen Weges und eben ſo vielfacher Anſtrengung und Bemühung. Er iſt das aus der Succeſſion wie aus ſeiner Ausdehnung in ſich zurückgegangene Ganze, der gewordene einfache Begriff deſſelben. Die Wirklichkeit dieſes einfachen Ganzen aber beſteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Geſtaltungen ſich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Geſtaltung geben.

Indem einer Seits die erſte Erſcheinung der neuen Welt nur erſt das in ſeine Einfachheit verhüllte Ganze oder ſein allgemeiner Grund iſt, ſo iſt dem Bewußtſeyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daſeyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erſcheinenden Geſtalt die Ausbreitung und Beſonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterſchiede mit Sicherheit beſtimmt und in ihre feſten Verhältniſſe geordnet werden. Ohne dieſe Ausbildung entbehrt die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtändlichkeit, und hat den Schein, ein eſoteriſches Beſitzthum einiger Einzelnen zu ſeyn; — ein eſoteriſches Beſitzthum: denn ſie iſt nur erſt in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erſcheinung macht ihr Daſeyn zum Einzelnen. Erſt was vollkommen beſtimmt iſt, iſt zugleich exoteriſch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu ſeyn. Die verſtändige Form der Wiſſenſchaft iſt der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verſtand zum vernünftigen Wiſſen zu gelangen iſt die gerechte Forderung

des Bewußtſeyns, das zur Wiſſenſchaft hinzutritt; denn der Verſtand iſt das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verſtändige iſt das ſchon Bekannte und das Gemeinſchaftliche der Wiſſenſchaft und des unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, wodurch dieſes unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wiſſenſchaft, die erſt beginnt, und es alſo noch weder zur Vollſtändigkeit des Details, noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, iſt dem Tadel darüber ausgeſetzt. Aber wenn dieſer ihr Weſen treffen ſoll, ſo würde er ebenſo ungerecht ſeyn, als es unſtatthaft iſt, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieſer Gegenſatz ſcheint der hauptſächlichſte Knoten zu ſeyn, an dem die wiſſenſchaftliche Bildung ſich gegenwärtig zerarbeitet und worüber ſie ſich noch nicht gehörig verſteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verſtändlichkeit, der andere verſchmäht wenigſtens dieſe und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es ſey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungeſtüm des andern, zum Stillſchweigen gebracht iſt, und wenn er in Anſehung des Grunds der Sache ſich überwältigt fühlte, ſo iſt er darum in Anſehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn ſie ſind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillſchweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beſtändig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Verſprechungen zu ſeyn pflegt.

In Anſehung des Inhalts machen die Anderen ſich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das ſchon Bekannte und Geordnete, herein, und indem ſie ſich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Kurioſitäten zu thun machen, ſcheinen ſie um ſo mehr das übrige, womit das Wiſſen in ſeiner Art ſchon fertig war, zu beſitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrſchen, und ſomit alles der abſoluten Idee

zu unterwerfen, welche hiermit in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wiſſenſchaft gediehen zu ſeyn ſcheint. Näher aber dieſe Ausbreitung betrachtet, ſo zeigt ſie ſich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Daſſelbe ſich ſelbſt verſchieden geſtaltet hätte, ſondern ſie iſt die geſtaltloſe Wiederholung des Einen und Deſſelben, das nur an das verſchiedene Material äußerlich angewendet iſt, und einen langweiligen Schein der Verſchiedenheit erhält. Die für ſich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange ſtehen, wenn die Entwickelung in nichts als in einer ſolchen Wiederholung derſelben Formel beſteht. Die Eine unbewegte Form vom wiſſenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, dieß iſt ſo wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung deſſen, was gefordert wird, nämlich der aus ſich entſpringende Reichthum und ſich ſelbſt beſtimmende Unterſchied der Geſtalten. Es iſt vielmehr ein einfärbiger Formalismus, der nur zum Unterſchiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieſer ſchon bereitet und bekannt iſt.

Dabei behauptet er dieſe Eintönigkeit und die abſtrakte Allgemeinheit für das Abſolute; er verſichert, daß in ihr unbefriedigt zu ſeyn, eine Unfähigkeit ſey, ſich des abſoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm feſt zu halten. Wenn ſonſt die leere Möglichkeit, ſich etwas auch auf eine andere Weiſe vorzuſtellen, hinreichte, um eine Vorſtellung zu widerlegen, und dieſelbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen poſitiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, ſo ſehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieſer Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeſchrieben, und die Auflöſung des Unterſchiedenen und Beſtimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm ſelbſt ſich rechtfertigende Hinunterwerfen deſſelben in den Abgrund des Leeren für ſpekulative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daſeyn, wie es im Ab-

ſoluten iſt, betrachten, beſteht hier in nichts anderem, als daß davon geſagt wird, es ſey zwar jetzt von ihm geſprochen worden, als von einem Etwas, im Abſoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, ſondern darin ſey alles Eins. Dieß Eine Wiſſen, daß im Abſoluten Alles gleich iſt, der unterſcheidenden und erfüllten oder Erfüllung ſuchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzuſetzen, — oder ſein Abſolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu ſagen pflegt, alle Kühe ſchwarz ſind, iſt die Naivität der Leere an Erkenntniß. — Der Formalismus, den die Philoſophie neuerer Zeit verklagt und geſchmäht, und der ſich in ihr ſelbſt wieder erzeugte, wird, wenn auch ſeine Ungenügſamkeit bekannt und gefühlt iſt, aus der Wiſſenſchaft nicht verſchwinden, bis das Erkennen der abſoluten Wirklichkeit ſich über ſeine Natur vollkommen klar geworden iſt. — In der Rückſicht, daß die allgemeine Vorſtellung, wenn ſie dem, was ein Verſuch ihrer Ausführung iſt, vorangeht, das Auffaſſen der letztern erleichtert, iſt es dienlich, das Ungefähre derſelben hier anzudeuten, in der Abſicht zugleich, bei dieſer Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniß für das philoſophiſche Erkennen iſt.

Es kommt nach meiner Einſicht, welche ſich nur durch die Darſtellung des Syſtems ſelbſt rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern ebenſo ſehr als Subjekt aufzufaſſen und auszudrücken. Zugleich iſt zu bemerken, daß die Subſtantialität ſo ſehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wiſſens ſelbſt, als auch diejenige, welche Seyn oder Unmittelbarkeit für das Wiſſen iſt, iu ſich ſchließt. — Wenn, Gott als die Eine Subſtanz zu faſſen, das Zeitalter empörte, worin dieſe Beſtimmung ausgeſprochen wurde, ſo lag theils der Grund hiervon in dem Inſtinkte, daß darin das Selbſtbewußtſeyn nur untergegangen, nicht erhalten iſt, theils aber iſt das Gegentheil, welches das Denken

als Denken feſthält, die Allgemeinheit als ſolche, dieſelbe Einfachheit oder ununterſchiedene, unbewegte Subſtantialität; und wenn Drittens das Denken das Seyn der Subſtanz mit ſich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anſchauen als Denken erfaßt, ſo kommt es noch darauf an, ob dieſes intellektuelle Anſchauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit ſelbſt auf eine unwirkliche Weiſe darſtellt.

Die lebendige Subſtanz iſt ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subjekt, oder was daſſelbe heißt, welches in Wahrheit wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des Sichſelbſtſetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt: nur dieſe ſich wiederherſtellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersſeyn in ſich ſelbſt — nicht eine urſprüngliche Einheit als ſolche, oder unmittelbare als ſolche, iſt das Wahre. Es iſt das Werden ſeiner ſelbſt, der Kreis, der ſein Ende als ſeinen Zweck vorausſetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und ſein Ende wirklich iſt.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag alſo wohl als ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt ausgeſprochen werden; dieſe Idee ſinkt zur Erbaulichkeit und ſelbſt zur Fadheit herab, wenn der Ernſt, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An ſich iſt jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit ſich ſelbſt, der es kein Ernſt mit dem Andersſeyn und der Entfremdung, ſo wie mit dem Ueberwinden dieſer Entfremdung iſt. Aber dieß Anſich iſt die abſtrakte Allgemeinheit, in welcher von ſeiner Natur, für ſich zu ſeyn, und damit überhaupt von der Selbſtbewegung der Form abgeſehen wird. Wenn die Form als dem Weſen gleich ausgeſagt wird, ſo iſt es eben darum ein Mißver-

ſtand, zu meinen, daß das Erkennen ſich mit dem Anſich oder dem Weſen begnügen, die Form aber erſparen könne; — daß der abſolute Grundſatz oder die abſolute Anſchauung, die Ausführung des erſtern oder die Entwickelung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Weſen ſo weſentlich iſt, als es ſich ſelbſt, iſt es nicht bloß als Weſen, d. h. als unmittelbare Subſtanz, oder als reine Selbſtanſchauung des Göttlichen zu faſſen und auszudrücken, ſondern eben ſo ſehr als Form und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erſt als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

Das Wahre iſt das Ganze. Das Ganze aber iſt nur das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen. Es iſt von dem Abſoluten zu ſagen, daß es weſentlich Reſultat, daß es erſt am Ende das iſt, was es in Wahrheit iſt; und hierin eben beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichſelbſtwerden zu ſeyn. So widerſprechend es ſcheinen mag, daß das Abſolute weſentlich als Reſultat zu begreifen ſey, ſo ſtellt doch eine geringe Ueberlegung dieſen Schein von Widerſpruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Abſolute, wie es zuerſt und unmittelbar ausgeſprochen wird, iſt nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich ſage: alle Thiere, dieß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenſo fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Abſoluten, Ewigen u. ſ. w. das nicht ausſprechen, was darin enthalten iſt; — und nur ſolche Worte drücken in der That die Anſchauung als das Unmittelbare aus. Was mehr iſt, als ein ſolches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, iſt eine Vermittlung. Dieſe aber iſt das, was perhorreſcirt wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dieß, daß ſie nichts abſolutes und im Abſoluten gar nicht ſey, die abſolute Erkenntniß aufgegeben wäre.

Dieß Perhorreſciren ſtammt aber in der That aus der Unbekanntſchaft mit der Natur der Vermittlung und des abſoluten

Erkennens ſelbſt. Denn die Vermittlung iſt nichts anderes als die ſich bewegende Sichſelbſtgleichheit, oder ſie iſt die Reflexion in ſich ſelbſt, das Moment des fürſichſeyenden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abſtraktion herabgeſetzt, das einfache Werden. Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieſes Vermitteln iſt um ſeiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare ſelbſt. — Es iſt daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeſchloſſen und nicht als poſitives Moment des Abſoluten erfaßt wird. Sie iſt es, die das Wahre zum Reſultate macht, aber dieſen Gegenſatz gegen ſein Werden ebenſo aufhebt; denn dieß Werden iſt ebenſo einfach und daher von der Form des Wahren, im Reſultate ſich als einfach zu zeigen, nicht verſchieden; es iſt vielmehr eben dieß Zurückgegangenſeyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl an ſich Menſch iſt, ſo iſt er es aber nicht für ſich; für ſich iſt er es nur als gebildete Vernunft, die ſich zu dem gemacht hat, was ſie an ſich iſt. Dieß erſt iſt ihre Wirklichkeit. Aber dieß Reſultat iſt ſelbſt einfache Unmittelbarkeit, denn es iſt die ſelbſtbewußte Freiheit, die in ſich ruht, und den Gegenſatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, ſondern mit ihm verſöhnt iſt.

Das Geſagte kann auch ſo ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Thun iſt. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächſt die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Ariſtoteles die Natur als das zweckmäßige Thun beſtimmt, der Zweck iſt das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches ſelbſt bewegend iſt; ſo iſt es Subjekt. Seine Kraft zu bewegen, abſtrakt genommen, iſt das Fürſichſeyn oder die reine Negativität. Das Reſultat iſt nur darum daſſelbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck iſt; — oder das Wirkliche iſt nur darum daſſelbe, was ſein Begriff, weil das Unmit-

telbare als Zweck das Selbſt oder die reine Wirklichkeit in ihm ſelbſt hat. Der ausgeführte Zweck oder das daſeyende Wirkliche iſt Bewegung und entfaltetes Werden; eben dieſe Unruhe aber iſt das Selbſt; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs iſt es darum gleich, weil es das Reſultat, das in ſich Zurückgekehrte, — das in ſich Zurückgekehrte aber eben das Selbſt, und das Selbſt die ſich auf ſich beziehende Gleichheit und Einfachheit iſt.

Das Bedürfniß, das Abſolute als Subjekt vorzuſtellen, bediente ſich der Sätze: Gott iſt das Ewige, oder die moraliſche Weltordnung, oder die Liebe u. ſ. f. In ſolchen Sätzen iſt das Wahre nur geradezu als Subjekt geſetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinſichſelbſtreflektirens dargeſtellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für ſich iſt ein ſinnloſer Laut, ein bloßer Name; erſt das Prädikat ſagt: was er iſt, iſt ſeine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in dieſem Ende ein wirkliches Wiſſen. Inſofern iſt nicht abzuſehen, warum nicht vom Ewigen, der moraliſchen Weltordnung u. ſ. f., oder wie die Alten thaten, von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u. ſ. f. von dem, was die Bedeutung iſt, allein geſprochen wird, ohne den ſinnloſen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dieß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Weſen, oder Allgemeines überhaupt, ſondern ein Inſichreflektirtes, ein Subjekt geſetzt iſt. Allein zugleich iſt dieß nur anticipirt. Das Subjekt iſt als feſter Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet ſind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wiſſenden angehört und die auch nicht dafür angeſehen wird, dem Punkte ſelbſt anzugehören; durch ſie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargeſtellt. In der Art, wie dieſe Bewegung beſchaffen iſt, kann ſie ihm nicht angehören; aber nach Vorausſetzung jenes Punkts kann ſie auch nicht anders beſchaffen, kann ſie nur äußerlich ſeyn. Jene Anticipation, daß das Abſolute Subjekt iſt,

iſt daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieſes Begriffs, ſondern macht ſie ſogar unmöglich; denn jene ſetzt ihn als ruhenden Punkt, dieſe aber iſt die Selbſtbewegung.

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Geſagten fließen, kann dieſe herausgehoben werden, daß das Wiſſen nur als Wiſſenſchaft oder als *Syſtem* wirklich iſt und dargeſtellt werden kann; daß ferner ein ſogenannter Grundſatz oder Princip der Philoſophie, wenn er wahr iſt, ſchon darum auch falſch iſt, inſofern er nur als Grundſatz oder Princip iſt. — Es iſt deswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Widerlegung beſteht darin, daß ſein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber iſt er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang iſt. Iſt die Widerlegung gründlich, ſo iſt ſie aus ihm ſelbſt genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengeſetzte Verſicherungen und Einfälle von außenher bewerkſtelligt. Sie würde alſo eigentlich ſeine Entwickelung und ſomit die Ergänzung ſeiner Mangelhaftigkeit ſeyn, wenn ſie ſich nicht darin verkennte, daß ſie ihr *negatives* Thun allein beachtet, und ſich ihres Fortgangs und Reſultates nicht auch nach ſeiner *poſitiven* Seite bewußt wird. — Die eigentliche *poſitive* Ausführung des Anfangs iſt zugleich umgekehrt ebenſo ſehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen ſeine einſeitige Form, erſt *unmittelbar* oder *Zweck* zu ſeyn. Sie kann ſomit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den *Grund* des Syſtems ausmacht, richtiger aber iſt ſie als ein Aufzeigen anzuſehen, daß der *Grund* oder das Princip des Syſtems in der That nur ſein *Anfang* iſt.

Daß das Wahre nur als Syſtem wirklich, oder daß die Subſtanz weſentlich Subjekt iſt, iſt in der Vorſtellung ausgedrückt, welche das Abſolute als *Geiſt* ausſpricht, — der erhabenſte Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geiſtige allein iſt das *Wirkliche*; es iſt das Weſen oder *Anſichſeyende*, — das ſich *Verhaltende* und

Beſtimmte, — das Andersſeyn und Fürſichſeyn — und in dieſer Beſtimmtheit oder ſeinem Außerſichſeyn in ſich ſelbſt Bleibende; — oder es iſt an und für ſich. — Dieß Anundfürſichſeyn aber iſt es erſt für uns oder an ſich, es iſt die geiſtige Subſtanz. Es muß dieß auch für ſich ſelbſt, — muß das Wiſſen von dem Geiſtigen und das Wiſſen von ſich als dem Geiſte ſeyn, d. h., es muß ſich als Gegenſtand ſeyn, aber ebenſo unmittelbar als aufgehobener, in ſich reflektirter Gegenſtand. Er iſt für ſich nur für uns, inſofern ſein geiſtiger Inhalt durch ihn ſelbſt erzeugt iſt; inſofern er aber auch für ſich ſelbſt für ſich iſt, ſo iſt dieſes Selbſterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenſtändliche Element, worin er ſein Daſeyn hat; und er iſt auf dieſe Weiſe in ſeinem Daſeyn für ſich ſelbſt in ſich reflektirter Gegenſtand. — Der Geiſt, der ſich ſo entwickelt als Geiſt weiß, iſt die Wiſſenſchaft. Sie iſt ſeine Wirklichkeit und das Reich, das er ſich in ſeinem eigenen Elemente erbaut.

Das reine Selbſterkennen im abſoluten Andersſeyn, dieſer Aether als ſolcher, iſt der Grund und Boden der Wiſſenſchaft oder das Wiſſen im Allgemeinen. Der Anfang der Philoſophie macht die Vorausſetzung oder Forderung, daß das Bewußtſeyn ſich in dieſem Elemente befinde. Aber dieſes Element erhält ſeine Vollendung und Durchſichtigkeit ſelbſt nur durch die Bewegung ſeines Werdens. Es iſt die reine Geiſtigkeit, als das Allgemeine, das die Weiſe der einfachen Unmittelbarkeit hat; — dieß Einfache, wie es als ſolches Exiſtenz hat, iſt der Boden, der Denken, der nur im Geiſt iſt. Weil dieſes Element, dieſe Unmittelbarkeit des Geiſtes, das Subſtantielle überhaupt des Geiſtes iſt, iſt ſie die verklärte Weſenheit, die Reflexion, die ſelbſt einfach, die Unmittelbarkeit als ſolche für ſich iſt, das Seyn, das die Reflexion in ſich ſelbſt iſt. Die Wiſſenſchaft verlangt von ihrer Seite an das Selbſtbewußtſeyn, daß es in dieſen Aether ſich erhoben habe,

um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wiſſenſchaft ihm die Leiter wenigſtens zu dieſem Standpunkte reiche, ihm in ihm ſelbſt denſelben aufzeige. Sein Recht gründet ſich auf ſeine abſolute Selbſtſtändigkeit, die es in jeder Geſtalt ſeines Wiſſens zu beſitzen weiß, denn in jeder, ſey ſie von der Wiſſenſchaft anerkannt oder nicht und der Inhalt ſey welcher er wolle, iſt es die abſolute Form, d. h. es iſt die unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt; und, wenn dieſer Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Seyn. Wenn der Standpunkt des Bewußtſeyns, von gegenſtändlichen Dingen im Gegenſatze gegen ſich ſelbſt, und von ſich ſelbſt im Gegenſatze gegen ſie zu wiſſen, der Wiſſenſchaft als das Andere, — das, worin es ſich bei ſich ſelbſt weiß, vielmehr, als der Verluſt des Geiſtes gilt, — ſo iſt ihm dagegen das Element der Wiſſenſchaft eine jenſeitige Ferne, worin es nicht mehr ſich ſelbſt beſitzt. Jeder von dieſen beiden Theilen ſcheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu ſeyn. Daß das natürliche Bewußtſeyn ſich der Wiſſenſchaft unmittelbar anvertraut, iſt ein Verſuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, dieſe ungewohnte Stellung anzunehmen und ſich in ihr zu bewegen, iſt eine ſo unvorbereitete als unnöthig ſcheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, ſich anzuthun. — Die Wiſſenſchaft ſey an ihr ſelbſt, was ſie will, im Verhältniſſe zum unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn ſtellt ſie ſich als ein Verkehrtes gegen dieſes dar, oder weil daſſelbe in der Gewißheit ſeiner ſelbſt das Princip ſeiner Wirklichkeit hat, trägt ſie, indem es für ſich außer ihr iſt, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum ſolches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr ſelbſt angehört. Als ſolcher Wirklichkeit entbehrend iſt ſie nur der Inhalt, als das Anſich, der Zweck, der erſt noch ein Inneres, nicht als Geiſt, nur erſt geiſtige Sub-

ſtanz iſt. Dieß Anſich hat ſich zu äußern und für ſich ſelbſt zu werden, dieß heißt nichts anderes, als daſſelbe hat das Selbſtbewußtſeyn als eins mit ſich zu ſetzen.

Dieß Werden der Wiſſenſchaft überhaupt, oder des Wiſſens, iſt es, was dieſe Phänomenologie des Geiſtes darſtellt. Das Wiſſen, wie es zuerſt iſt, oder der unmittelbare Geiſt iſt das Geiſtloſe, das ſinnliche Bewußtſeyn. Um zum eigentlichen Wiſſen zu werden, oder das Element der Wiſſenſchaft, das ihr reiner Begriff ſelbſt iſt, zu erzeugen, hat es ſich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. — Dieſes Werden, wie es in ſeinem Inhalte und den Geſtalten, die ſich in ihm zeigen, ſich aufſtellen wird, wird nicht das ſeyn, was man zunächſt unter einer Anleitung des unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns zur Wiſſenſchaft ſich vorſtellt; auch etwas anderes, als die Begründung der Wiſſenſchaft; — ſo ohnehin, als die Begeiſterung, die wie aus der Piſtole mit dem abſoluten Wiſſen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch ſchon fertig iſt, daß ſie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe, das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wiſſen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu faſſen, und das allgemeine Individuum, der ſelbſtbewußte Geiſt, in ſeiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniß beider betrifft, ſo zeigt ſich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die konkrete Form und eigene Geſtaltung gewinnt. Das beſondre Individuum iſt der unvollſtändige Geiſt, eine konkrete Geſtalt, in deren ganzem Daſeyn Eine Beſtimmtheit herrſchend iſt, und worin die andern nur in verwiſchten Zügen vorhanden ſind. In dem Geiſte, der höher ſteht als ein anderer, iſt das niedrigere konkrete Daſeyn zu einem unſcheinbaren Momente herabgeſunken; was vorher die Sache ſelbſt war, iſt nur noch eine Spur; ihre Geſtalt iſt eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Dieſe Vergangenheit durchläuft das Individuum, deſſen Subſtanz der hö-

her ſtehende Geiſt iſt, in der Weiſe, wie der, welcher eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derſelben zurück, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes durchlaufen, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt; ſo ſehen wir in Anſehung der Kenntniſſe das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beſchäftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabenalters herabgeſunken, und werden in dem pädagogiſchen Fortſchreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geſchichte der Bildung der Welt erkennen. Dieß vergangene Daſeyn iſt bereits erworbenes Eigenthum des allgemeinen Geiſtes, der die Subſtanz des Individuums und ſo ihm äußerlich erſcheinend ſeine unorganiſche Natur ausmacht. — Die Bildung in dieſer Rückſicht beſteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es dieß Vorhandene erwerbe, ſeine unorganiſche Natur in ſich zehre und für ſich in Beſitz nehme. Dieß iſt aber von der Seite des allgemeinen Geiſtes als der Subſtanz nichts anderes, als daß dieſe ſich ihr Selbſtbewußtſeyn giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in ſich hervorbringt.

Die Wiſſenſchaft ſtellt dieſe bildende Bewegung ſowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was ſchon zum Momente und Eigenthum des Geiſtes herabgeſunken iſt, in ſeiner Geſtaltung dar. Das Ziel iſt die Einſicht des Geiſtes in das, was das Wiſſen iſt. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Eines Theils iſt die Länge dieſes Wegs zu ertragen, denn jedes Moment iſt nothwendig; — andern Theils iſt bei jedem ſich zu verweilen, denn jedes iſt ſelbſt eine individuelle ganze Geſtalt, und wird nur abſolut betrachtet, inſofern ſeine Be-

ſtimmtheit als Ganzes oder Konkretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieſer Beſtimmung betrachtet wird. — Weil die Subſtanz des Individuums, weil ſogar der Weltgeiſt die Geduld gehabt, dieſe Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeſchichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt ſeiner, deſſen ſie fähig iſt, herausgeſtaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtſeyn über ſich erreichen konnte, ſo kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger ſeine Subſtanz begreifen; inzwiſchen hat es zugleich geringere Mühe, weil an ſich dieß vollbracht, — der Inhalt ſchon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Geſtaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbeſtimmung, herabgebracht iſt. Schon ein Gedachtes iſt der Inhalt Eigenthum der Subſtanz; es iſt nicht mehr das Daſeyn in die Form des Anſichſeyns, ſondern nur das weder mehr bloß urſprüngliche, noch in das Daſeyn verſenkte, vielmehr bereits erinnerte Anſich in die Form des Fürſichſeyns umzukehren. Die Art dieſes Thuns iſt näher anzugeben.

Was auf dem Standpunkte, auf dem wir dieſe Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erſpart iſt, iſt das Aufheben des Daſeyns; was aber noch übrig iſt und der höheren Umbildung bedarf, iſt die Vorſtellung und die Bekanntſchaft mit den Formen. Das in die Subſtanz zurückgenommene Daſeyn iſt durch jene erſte Negation nur erſt unmittelbar in das Element des Selbſts verſetzt; dieſes ihm erworbene Eigenthum hat alſo noch denſelben Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit, wie das Daſeyn ſelbſt, dieſes iſt ſo nur in die Vorſtellung übergegangen. — Zugleich iſt es damit ein Bekanntes, ein ſolches, mit dem der daſeyende Geiſt fertig geworden, worin daher ſeine Thätigkeit und ſomit ſein Intereſſe nicht mehr iſt. Wenn die Thätigkeit, die mit dem

Daſeyn fertig wird, ſelbſt nur die Bewegung des beſondern, ſich nicht begreifenden Geiſtes iſt, ſo iſt dagegen das Wiſſen gegen die hierdurch zu Stande gekommene Vorſtellung, gegen dieß Bekanntſeyn gerichtet, es iſt Thun des allgemeinen Selbſts und das Intereſſe des Denkens.

Das Bekannte überhaupt iſt darum, weil es bekannt iſt, nicht erkannt. Es iſt die gewöhnlichſte Selbſttäuſchung wie Täuſchung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszuſetzen, und es ſich ebenſo gefallen zu laſſen; mit allem Hin- und Herreden kommt ſolches Wiſſen, ohne zu wiſſen wie ihm geſchieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt, u. ſ. f. Gott, Natur, der Verſtand, die Sinnlichkeit u. ſ. f. werden unbeſehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feſte Punkte ſowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwiſchen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und ſomit nur auf ihrer Oberfläche vor. So beſteht auch das Auffaſſen und Prüfen darin, zu ſehen, ob jeder das von ihnen Geſagte auch in ſeiner Vorſtellung findet, ob es ihm ſo ſcheint und bekannt iſt oder nicht.

Das Analyſiren einer Vorſtellung, wie es ſonſt getrieben worden, war ſchon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntſeyns. Eine Vorſtellung in ihre urſprünglichen Elemente auseinanderlegen, iſt das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigſtens nicht die Form der vorgefundenen Vorſtellung haben, ſondern das unmittelbare Eigenthum des Selbſts ausmachen. Dieſe Analyſe kommt zwar nur zu Gedanken, welche ſelbſt bekannte, feſte und ruhende Beſtimmungen ſind. Aber ein weſentliches Moment iſt dieß Geſchiedene, Unwirkliche ſelbſt; denn nur darum, daß das Konkrete ſich ſcheidet, und zum Unwirklichen macht, iſt es das ſich Bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens iſt die Kraft und Arbeit des Verſtandes, der verwunderſamſten und größten, oder vielmehr der abſoluten Macht. Der Kreis, der in ſich geſchloſſen ruht und

als Subſtanz ſeine Momente hält, iſt das unmittelbare und darum nicht verwunderſame Verhältniß. Aber daß das von ſeinem Umfange getrennte Accidentelle als ſolches, das Gebundene und nur in ſeinem Zuſammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daſeyn und abgeſonderte Freiheit gewinnt, iſt die ungeheure Macht des Negativen; es iſt die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit ſo nennen wollen, iſt das Furchtbarſte, und das Todte feſtzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftloſe Schönheit haßt den Verſtand, weil er ihr dieß zumuthet, was ſie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das ſich vor dem Tode ſcheut und von der Verwüſtung rein bewahrt, ſondern das ihn erträgt und in ihm ſich erhält, iſt das Leben des Geiſtes. Er gewinnt ſeine Wahrheit nur, indem er in der abſoluten Zerriſſenheit ſich ſelbſt findet. Dieſe Macht iſt er nicht, als das Poſitive, welches von dem Negativen wegſieht, wie wenn wir von etwas ſagen, dieß iſt nichts oder falſch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; ſondern er iſt dieſe Macht nur, indem er dem Negativen ins Angeſicht ſchaut, bei ihm verweilt. Dieſes Verweilen iſt die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie iſt daſſelbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Beſtimmtheit in ſeinem Elemente Daſeyn giebt, die abſtrakte, d. h. nur überhaupt ſeyende Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Subſtanz iſt, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, ſondern dieſe ſelbſt iſt.

Daß das Vorgeſtellte Eigenthum des reinen Selbſtbewußtſeyns wird, dieſe Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt iſt nur die eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat dieſe Verſchiedenheit von dem der neueren, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtſeyns war. An jedem Theile ſeines Daſeyns ſich beſonders verſuchend und über alles Vorkommende philoſophi=

rend, erzeugte es ſich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abſtrakte Form vorbereitet; die Anſtrengung ſie zu ergreifen und ſich zu eigen zu machen, iſt mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeſchnittene Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen deſſelben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Daſeyns. Jetzt beſteht darum die Arbeit nicht ſo ſehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren ſinnlichen Weiſe zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Subſtanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengeſetzten, durch das Aufheben der feſten beſtimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeiſten. Es iſt aber weit ſchwerer, die feſten Gedanken in Flüſſigkeit zu bringen, als das ſinnliche Daſeyn. Der Grund iſt das vorhin Angegebene; jene Beſtimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Subſtanz und zum Element ihres Daſeyns; die ſinnlichen Beſtimmungen dagegen nur die unmächtige abſtrakte Unmittelbarkeit oder das Seyn als ſolches. Die Gedanken werden flüſſig, indem das reine Denken, dieſe innere Unmittelbarkeit, ſich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt von ſich abſtrahirt; — nicht ſich wegläßt, auf die Seite ſetzt, ſondern das Fixe ihres Sichſelbſtſetzens aufgiebt, ſowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich ſelbſt im Gegenſatze gegen unterſchiedenen Inhalt iſt, — als das Fixe von Unterſchiedenen, die im Elemente des reinen Denkens geſetzt an jener Unbedingtheit des Ich Antheil haben. Durch dieſe Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und ſind erſt, was ſie in Wahrheit ſind, Selbſtbewegungen, Kreiſe, das was ihre Subſtanz iſt, geiſtige Weſenheiten.

Dieſe Bewegung der reinen Weſenheiten macht die Natur der Wiſſenſchaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zuſammenhang ihres Inhalts betrachtet, iſt ſie die Nothwendigkeit und Ausbreitung deſſelben zum organiſchen Ganzen. Der Weg, wodurch der

Begriff des Wiſſens erreicht wird, wird durch ſie gleichfalls ein nothwendiges und vollſtändiges Werden, ſo daß dieſe Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philoſophiren zu ſeyn, das ſich an dieſe und jene Gegenſtände, Verhältniſſe und Gedanken des unvollkommenen Bewußtſeyns, wie die Zufälligkeit es mit ſich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Raiſonnement, Schließen und Folgern aus beſtimmten Gedanken das Wahre zu begründen ſucht; ſondern dieſer Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollſtändige Weltlichkeit des Bewußtſeyns in ihrer Nothwendigkeit umfaſſen.

Eine ſolche Darſtellung macht ferner den erſten Theil der Wiſſenſchaft darum aus, weil das Daſeyn des Geiſtes als Erſtes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht ſeine Rückkehr in ſich iſt. Das Element des unmittelbaren Daſeyns iſt daher die Beſtimmtheit, wodurch ſich dieſer Theil der Wiſſenſchaft von den andern unterſcheidet. — Die Angabe dieſes Unterſchiedes führt zur Erörterung einiger feſten Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daſeyn des Geiſtes, das Bewußtſeyn, hat die zwei Momente, des Wiſſens und der dem Wiſſen negativen Gegenſtändlichkeit. Indem in dieſem Elemente ſich der Geiſt entwickelt und ſeine Momente auslegt, ſo kommt ihnen dieſer Gegenſatz zu, und ſie treten alle als Geſtalten des Bewußtſeyns auf. Die Wiſſenſchaft dieſes Wegs iſt Wiſſenſchaft der Erfahrung, die das Bewußtſeyn macht; die Subſtanz wird betrachtet, wie ſie und ihre Bewegung ſein Gegenſtand iſt. Das Bewußtſeyn weiß und begreift nichts, als was in ſeiner Erfahrung iſt; denn was in dieſer iſt, iſt nur die geiſtige Subſtanz, und zwar als Gegenſtand ihres Selbſts. Der Geiſt wird aber Gegenſtand, denn er iſt dieſe Bewegung, ſich ein Anderes, d. h. Gegenſtand ſeines Selbſts zu werden und dieſes Andersſeyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben dieſe Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h.

das Abſtrakte, es ſey des ſinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, ſich entfremdet, und dann aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückgeht, und hiemit jetzt erſt in ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit dargeſtellt, wie auch Eigenthum des Bewußtſeyns iſt.

Die Ungleichheit, die im Bewußtſeyn zwiſchen dem Ich und der Subſtanz, die ſein Gegenſtand iſt, ſtatt findet, iſt ihr Unterſchied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angeſehen werden, iſt aber ihre Seele oder das Bewegende derſelben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem ſie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieſes noch nicht als das Selbſt erfaßten. — Wenn nun dieß Negative zunächſt als Ungleichheit des Ichs zum Gegenſtande erſcheint, ſo iſt es ebenſo ſehr die Ungleichheit der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Was außer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen ſie zu ſeyn ſcheint, iſt ihr eigenes Thun und ſie zeigt ſich weſentlich Subjekt zu ſeyn. Indem ſie dieß vollkommen gezeigt, hat der Geiſt ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich gemacht; er iſt ſich Gegenſtand, wie er iſt, und das abſtrakte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wiſſens und der Wahrheit iſt überwunden. Das Seyn iſt abſolut vermittelt; — es iſt ſubſtantieller Inhalt, der ebenſo unmittelbar Eigenthum des Ichs, ſelbſtiſch oder der Begriff iſt. Hiemit beſchließt ſich die Phänomenologie des Geiſtes. Was er in ihr ſich bereitet, iſt das Element des Wiſſens. In dieſem breiten ſich nun die Momente des Geiſtes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenſtand als ſich ſelbſt weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegenſatz des Seyns und Wiſſens auseinander, ſondern bleiben in der Einfachheit des Wiſſens, ſind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verſchiedenheit iſt nur Verſchiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die ſich in dieſem Elemente zum Ganzen organiſirt, iſt die Logik oder ſpekulative Philoſophie.

Weil nun jenes Syſtem der Erfahrung des Geiſtes nur die Erſcheinung deſſelben befaßt, ſo ſcheint der Fortgang von ihm zur Wiſſenſchaft des Wahren, das in der Geſtalt des Wahren iſt, bloß negativ zu ſeyn, und man könnte mit dem Negativen als dem Falſchen verſchont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu ſich mit dem Falſchen abgeben? — Wovon ſchon oben die Rede war, daß ſogleich mit der Wiſſenſchaft ſollte angefangen werden, darauf iſt hier nach der Seite zu antworten, welche Beſchaffenheit es mit dem Negativen als Falſchem überhaupt hat. Die Vorſtellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dieß wird Veranlaſſung geben, vom mathematiſchen Erkennen zu ſprechen, welches das unphiloſophiſche Wiſſen als das Ideal anſieht, das zu erreichen die Philoſophie ſtreben müßte, bisher aber vergeblich geſtrebt habe.

Das Wahre und Falſche gehört zu den beſtimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Weſen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinſchaft mit dem andern iſolirt und feſt ſteht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze iſt, die fertig gegeben und ſo eingeſtrichen werden kann. Noch giebt es ein Falſches, ſo wenig es ein Böſes giebt. So ſchlimm zwar als der Teufel iſt das Böſe und Falſche nicht, denn als dieſer ſind ſie ſogar zum beſonderen Subjekte gemacht; als Falſches und Böſes ſind ſie nur allgemeine, haben aber doch eigene Weſenheit gegen einander. — Das Falſche (denn nur von ihm iſt hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Subſtanz, die als Inhalt des Wiſſens das Wahre iſt. Aber die Subſtanz iſt ſelbſt weſentlich das Negative, theils als Unterſcheidung und Beſtimmung des Inhalts, theils als ein einfaches Unterſcheiden, d. h. als Selbſt und Wiſſen überhaupt. Man kann wohl falſch wiſſen. Es wird etwas falſch gewußt, heißt, das Wiſſen iſt in Ungleichheit mit ſeiner Subſtanz. Al=

lein eben dieſe Ungleichheit iſt das Unterſcheiden überhaupt, das weſentliches Moment iſt. Es wird aus dieſer Unterſcheidung wohl ihre Gleichheit, und dieſe gewordene Gleichheit iſt die Wahrheit. Aber ſie iſt nicht ſo Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal ſo, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, ſondern die Ungleichheit iſt als das Negative, als das Selbſt, im Wahren als ſolchem ſelbſt noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht geſagt werden, daß das Falſche ein Moment oder gar einen Beſtandtheil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falſchen etwas Wahres ſey, — in dieſem Ausdrucke gelten beide, wie Oel und Waſſer, die unmiſchbar nur äußerlich verbunden ſind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des vollkommenen Andersſeyns zu bezeichnen, müſſen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersſeyn aufgehoben iſt, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der Einheit des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. ſ. f. das Ungeſchickte hat, daß Objekt und Subjekt u. ſ. f. das bedeuten, was ſie außer ihrer Einheit ſind, in der Einheit alſo nicht als das gemeint ſind, was ihr Ausdruck ſagt: ebenſo iſt das Falſche nicht mehr als Falſches ein Moment der Wahrheit.

Der Dogmatismus der Denkungsart im Wiſſen und im Studium der Philoſophie iſt nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein feſtes Reſultat iſt, oder auch der unmittelbar gewußt wird, beſtehe. Auf ſolche Fragen: wann Cäſar geboren worden, wie viele Toiſen ein Stadium betrug u. ſ. f. ſoll eine nette Antwort gegeben werden, ebenſo wie es beſtimmt wahr iſt, daß das Quadrat der Hypotenuſe gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwinklichten Dreiecks iſt. Aber die Natur einer ſolchen ſogenannten Wahrheit iſt verſchieden von der Natur philoſophiſcher Wahrheiten.

In Anſehung der hiſtoriſchen Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, inſofern nämlich das rein Hiſtoriſche derſelben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß ſie das einzelne Daſeyn, einen Inhalt nach der Seite ſeiner Zufälligkeit und Willkür, Beſtimmungen deſſelben, die nicht nothwendig ſind, betreffen. — Selbſt aber ſolche nackte Wahrheiten, wie die als Beiſpiel angeführten, ſind nicht ohne die Bewegung des Selbſtbewußtſeyns. Um eine derſelben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeſchlagen oder, auf welche Weiſe es ſey, unterſucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anſchauung wird erſt die Kenntniß derſelben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nackte Reſultat das ſeyn ſoll, um das es zu thun ſey.

Was die mathematiſchen Wahrheiten betrifft, ſo würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids auswendig wüßte, ohne ihre Beweiſe, ohne ſie, wie man im Gegenſatze ſich ausdrücken könne, inwendig zu wiſſen. Ebenſo würde die Kenntniß, die einer durch Meſſung vieler rechtwinklichten Dreiecke ſich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältniß zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die Weſentlichkeit des Beweiſes hat jedoch auch beim mathematiſchen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Reſultats ſelbſt zu ſeyn, ſondern in dieſem iſt er vielmehr vorbei und verſchwunden. Als Reſultat iſt zwar das Theorem ein als wahr eingeſehenes. Aber dieſer hinzugekommene Umſtand betrifft nicht ſeinen Inhalt, ſondern nur das Verhältniß zum Subjekt; die Bewegung des mathematiſchen Beweiſes gehört nicht dem an, was Gegenſtand iſt, ſondern iſt ein der Sache äußerliches Thun. So zerlegt ſich die Natur des rechtwinklichten Dreiecks nicht ſelbſt ſo, wie es in der Konſtruktion dargeſtellt wird, die für den Beweis des Satzes, der ſein Verhältniß ausdrückt, nöthig iſt; das ganze Hervorbringen des Reſultats iſt ein Gang und Mittel des Erkennens. —

Auch im philoſophiſchen Erkennen iſt das Werden des Daſeyns als Daſeyns verſchieden von dem Werden des Weſens oder der innern Natur der Sache. Aber das philoſophiſche Erkennen enthält erſtens beides, da hingegen das mathematiſche nur das Werden des Daſeyns, d. h. des Seyns der Natur der Sache im Erkennen als ſolchem darſtellt. Fürs andre vereinigt jenes auch dieſe beiden beſondern Bewegungen. Das innere Entſtehen oder das Werden der Subſtanz iſt ungetrennt Uebergehen in das Aeußere oder in das Daſeyn, Seyn für Anderes, und umgekehrt iſt das Werden des Daſeyns das ſich Zurücknehmen ins Weſen. Die Bewegung iſt ſo der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere ſetzt und jedes darum auch beide als zwei Anſichten an ihm hat; ſie zuſammen machen dadurch das Ganze, daß ſie ſich ſelbſt auflöſen und zu ſeinen Momenten machen.

Im mathematiſchen Erkennen iſt die Einſicht ein für die Sache äußerliches Thun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konſtruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber eben ſo ſehr muß geſagt werden, daß der Inhalt falſch iſt. Das Dreieck wird in dem obigen Beiſpiele zerriſſen, und ſeine Theile zu anderen Figuren, die die Konſtruktion an ihm entſtehen läßt, geſchlagen. Erſt am Ende wird das Dreieck wieder hergeſtellt, um das es eigentlich zu thun iſt, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die anderen Ganzen angehörten, vorkam. — Hier ſehen wir alſo auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falſchheit deſſelben eben ſo gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verſchwinden der feſtgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieſes Erkennens aber betrifft ſowohl das Erkennen ſelbſt als ſeinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, ſo wird vors erſte die Nothwendigkeit der Konſtruktion nicht eingeſehen. Sie geht nicht aus dem

Begriffe des Theorems hervor, ſondern wird geboten, und man hat dieſer Vorſchrift, gerade dieſe Linien, deren unendlich andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wiſſen, als den guten Glauben zu haben, daß dieß zu Führung des Beweiſes zweckmäßig ſeyn werde. Hintennach zeigt ſich denn auch dieſe Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche iſt, weil ſie ſich erſt hintennach beim Beweiſe zeigt. — Ebenſo geht dieſer einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Reſultat, das herauskommen ſoll. Sein Fortgang nimmt dieſe Beſtimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einſähe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert dieſe Bewegung.

Die Evidenz dieſes mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik ſtolz iſt, und womit ſie ſich auch gegen die Philoſophie brüſtet, beruht allein auf der Armuth ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, und iſt darum von einer Art, die die Philoſophie verſchmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff iſt die Größe. Dieß iſt gerade das unweſentliche, begriffloſe Verhältniß. Die Bewegung des Wiſſens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache ſelbſt, nicht das Weſen oder den Begriff, und iſt deswegen kein Begreifen. — Der Stoff, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, iſt der Raum und das Eins. Der Raum iſt das Daſeyn, worin der Begriff ſeine Unterſchiede einſchreibt, als in ein leeres todtes Element, worin ſie ebenſo unbewegt und leblos ſind. Das Wirkliche iſt nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit ſolcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik ſind, giebt ſich weder das konkrete ſinnliche Anſchauen, noch die Philoſophie ab. In ſolchem unwirklichen Elemente giebt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixirte, todte Sätze; bei jedem derſelben kann aufgehört werden; der folgende fängt für ſich von

neuem an, ohne daß der erſte ſich ſelbſt zum andern fortbewegte, und ohne daß auf dieſe Weiſe ein nothwendiger Zuſammenhang durch die Natur der Sache ſelbſt entſtünde. — Auch läuft um jenes Princips und Elements willen — und hierin beſteht das Formelle der mathematiſchen Evidenz — das Wiſſen an der Linie der Gleichheit fort. Denn das Todte, weil es ſich nicht ſelbſt bewegt, kommt nicht zu Unterſchieden des Weſens, nicht zur weſentlichen Entgegenſetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbſtbewegung. Denn es iſt die Größe, der unweſentliche Unterſchied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff iſt, der den Raum iu ſeine Dimenſionen entzweit, und die Verbindungen derſelben und in denſelben beſtimmt, davon abſtrahirt ſie; ſie betrachtet z. B. nicht das Verhältniß der Linie zur Fläche; und wo ſie den Durchmeſſer des Kreiſes mit der Peripherie vergleicht, ſtößt ſie auf die Inkommenſurabilität derſelben, d. h. ein Verhältniß des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Beſtimmung entflieht.

Die immanente, ſogenannte reine Mathematik ſtellt auch nicht die Zeit als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch ſonſt andern wirklichen Dingen, ſie nimmt aber die ſynthetiſchen, d. h. Sätze ihrer Verhältniſſe, die durch ihren Begriff beſtimmt ſind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf dieſe Vorausſetzungen ihre Formeln an. Daß die ſogenannten Beweiſe ſolcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältniſſe des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. ſ. f., welche ſie häufig giebt, für Beweiſe gegeben und angenommen werden, iſt ſelbſt nur ein Beweis, wie groß das Bedürfniß des Beweiſens für das Erkennen iſt, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein deſſelben achtet und eine Zufriedenheit dadurch

gewinnt. Eine Kritik jener Beweiſe würde eben ſo merkwürdig als belehrend ſeyn, um die Mathematik theils von dieſem falſchen Putze zu reinigen, theils ihre Grenze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines anderen Wiſſens. — Was die Zeit betrifft, von der man meinen ſollte, daß ſie, zum Gegenſtücke gegen den Raum, den Stoff des anderen Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, ſo iſt ſie der daſeyende Begriff ſelbſt. Das Princip der Größe, des begriffloſen Unterſchiedes, und das Princip der Gleichheit, der abſtrakten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, ſich mit jener reinen Unruhe des Lebens und abſoluten Unterſcheidung zu befaſſen. Dieſe Negativität wird daher, nur als paralyſirt, nämlich als das Eins zum zweiten Stoffe dieſes Erkennens, das, ein äußerliches Thun, das Sichſelbſtbewegende zum Stoffe herabſetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philoſophie dagegen betrachtet nicht unweſentliche Beſtimmung, ſondern ſie, inſofern ſie weſentliche iſt; nicht das Abſtrakte oder Unwirkliche iſt ihr Element und Inhalt, ſondern das Wirkliche, Sichſelbſtſetzende und Inſichlebende, das Daſeyn in ſeinem Begriffe. Es iſt der Proceß, der ſich ſeine Momente erzeugt und durchläuft, und dieſe ganze Bewegung macht das Poſitive und ſeine Wahrheit aus. Dieſe ſchließt alſo eben ſo ſehr das Negative in ſich, dasjenige, was das Falſche genannt werden würde, wenn es als ein ſolches betrachtet werden könnte, von dem zu abſtrahiren ſey. Das Verſchwindende iſt vielmehr ſelbſt als weſentlich zu betrachten, nicht in der Beſtimmuug eines Feſten, das vom Wahren abgeſchnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu laſſen ſey, ſo wie auch das Wahre nicht als das auf der anderen Seite ruhende, todte Poſitive. Die Erſcheinung iſt das Entſtehen und Vergehen, das ſelbſt nicht entſteht und vergeht, ſondern an ſich iſt, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das

Wahre iſt ſo der bacchantiſche Taumel, an dem kein Glied nicht trunken iſt, und weil jedes, indem es ſich abſondert, eben ſo unmittelbar ſich auflöſt, — iſt er eben ſo die durchſichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung beſtehen zwar die einzelnen Geſtalten des Geiſtes wie die beſtimmten Gedanken nicht, aber ſie ſind ſo ſehr auch poſitive nothwendige Momente, als ſie negativ und verſchwindend ſind. — In dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, iſt dasjenige, was ſich in ihr unterſcheidet und beſonderes Daſeyn giebt, als ein ſolches, das ſich erinnert, aufbewahrt, deſſen Daſeyn das Wiſſen von ſich ſelbſt iſt, wie dieſes eben ſo unmittelbar Daſeyn iſt.

Von der Methode dieſer Bewegung oder der Wiſſenſchaft könnte es nöthig ſcheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber ſchon in dem Geſagten, und ihre eigentliche Darſtellung gehört der Logik an oder iſt vielmehr dieſe ſelbſt Denn die Methode iſt nichts anderes als der Bau des Ganzen in ſeiner reinen Weſenheit aufgeſtellt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müſſen wir das Bewußtſeyn haben, daß auch das Syſtem der ſich auf das, was philoſophiſche Methode iſt, beziehenden Vorſtellungen, einer verſchollenen Bildung angehört. — Wenn dieß etwa renommiſtiſch oder revolutionär lauten ſollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß, ſo iſt zu bedenken, daß der wiſſenſchaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweiſen, Grundſätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen, — ſchon in der Meinung ſelbſt wenigſtens veraltet iſt. Wenn auch ſeine Untauglichkeit nicht deutlich eingeſehen wird, ſo wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an ſich gemißbilligt wird, ſo wird er doch nicht geliebt. Und wir müſſen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, daß es ſich in den Gebrauch ſetze und beliebt mache. Es iſt aber nicht ſchwer einzuſehen, daß die Manier, einen Satz aufzuſtellen, Gründe für ihn anzuführen, und

den entgegengeſetzten durch Gründe ebenſo zu widerlegen, nicht die Form iſt, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit iſt die Bewegung ihrer an ihr ſelbſt, jene Methode aber iſt das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich iſt. Darum iſt ſie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begriffloſe Verhältniß der Größe zu ihrem Princip, und den todten Raum, wie das eben ſo todte Eins, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muß ihr gelaſſen werden. Auch mag ſie in freierer Manier, d. h., mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemiſcht, im gemeinen Leben, in einer Konverſation oder hiſtoriſchen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniß, wie ungefähr auch eine Vorrede iſt, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtſeyn Kenntniſſe, Erfahrungen, ſinnliche Konkretionen, auch Gedanken, Grundſätze, überhaupt ſolches zu ſeinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein feſtes ruhendes Seyn oder Weſen gilt. Es läuft theils daran fort, theils unterbricht es den Zuſammenhang durch die freie Willkür über ſolchen Inhalt, und verhält ſich als ein äußerliches Beſtimmen und Handhaben deſſelben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewiſſes, ſey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung iſt befriedigt, wenn ſie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt iſt.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den loſern Gang der räſonnirenden Konverſation, wie den ſteifern des wiſſenſchaftlichen Gepränges verbannt, ſo iſt ſchon oben erinnert worden, daß ſeine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeiſterung und die Willkür des prophetiſchen Redens erſetzt werden ſoll, welches nicht jene Wiſſenſchaftlichkeit nur, ſondern die Wiſſenſchaftlichkeit überhaupt verachtet.

Eben ſo wenig iſt, nachdem die kantiſche, erſt durch den Inſtinkt wiedergefundene, noch todte, noch unbegriffene Triplicität zu ihrer abſoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgeſtellt und

der Begriff der Wiſſenſchaft hervorgegangen iſt, — derjenige Gebrauch dieſer Form für etwas Wiſſenſchaftliches zu halten, durch den wir ſie zum lebloſen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wiſſenſchaftliche Organiſation zur Tabelle herabgebracht ſehen. — Dieſer Formalismus, von dem oben ſchon im Allgemeinen geſprochen iſt, und deſſen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Geſtalt begriffen und ausgeſprochen zu haben, wenn er von ihr eine Beſtimmung des Schema's als Prädikat ausgeſagt, — es ſey die Subjektivität, oder Objektivität, oder auch der Magnetismus, die Elektricität und ſo fort, die Kontraktion, oder Expanſion, der Oſten oder Weſten und dergleichen, was ſich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieſer Weiſe jede Beſtimmung oder Geſtalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denſelben Dienſt leiſten kann; — ein Cirkel von Gegenſeitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache ſelbſt, weder was die eine noch die andere iſt. Es werden dabei theils ſinnliche Beſtimmungen aus der gemeinen Anſchauung aufgenommen, die freilich etwas Anderes bedeuten ſollen, als ſie ſagen, theils wird das an ſich Bedeutende, die reinen Beſtimmungen des Gedankens, wie Subjekt, Objekt, Subſtanz, Urſache, das Allgemeine u. ſ. f. gerade ſo unbeſehen und unkritiſch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expanſion und Kontraktion; ſo daß jene Metaphyſik ſo unwiſſenſchaftlich iſt, als dieſe ſinnlichen Vorſtellungen.

Statt des inneren Lebens und der Selbſtbewegung ſeines Daſeyns wird nun eine ſolche einfache Beſtimmtheit von der Anſchauung, das heißt hier, dem ſinnlichen Wiſſen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgeſprochen und dieſe äußerliche und leere Anwendung der Formel die Konſtruktion genannt. — Es iſt mit ſolchem Formalismus derſelbe Fall, als mit jedem. Wie ſtumpf müßte der Kopf ſeyn, dem nicht in einer Viertel-

ſtunde die Theorie, daß es aſtheniſche, ſtheniſche und indirekt aſtheniſche Krankheiten und ebenſo viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein ſolcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieſer kleinen Zeit in einen theoretiſchen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus etwa lehrt, der Verſtand ſey die Elektricität oder das Thier ſey der Stickſtoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und ſo fort, oder repräſentire ihn, ſo nackt wie es hier ausgedrückt iſt oder auch mit mehr Terminologie zuſammengebraut: ſo mag über ſolche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zuſammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch dieſe Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs ertheilt, die Hauptſache aber, den Begriff ſelbſt oder die Bedeutung der ſinnlichen Vorſtellung auszuſprechen erſpart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, ſo wie an der Heiterkeit ſolcher Beſtimmungen, da ſie den abſtrakten Begriff durch Anſchauliches erſetzen und erfreulicher machen, ſich ergötzen, und ſich ſelbſt zu der geahndeten Seelenverwandtſchaft mit ſolchem herrlichen Thun glückwünſchen. Der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt ſobald erlernt, als es leicht iſt, ihn auszuüben; ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichtönigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der ſich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer, wenn eine Landſchaft verlangt wäre. — Es würde ſchwer zu entſcheiden ſeyn, was dabei größer iſt, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden iſt, mit ſolcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieſes Univerſalmittels; die eine unterſtützt die andere.

Was dieſe Methode, allem Himmliſchen und Irdiſchen, allen natürlichen und geiſtigen Geſtalten die paar Beſtimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf dieſe Weiſe alles einzurangiren, hervorbringt, iſt nichts geringeres, als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andere iſt, und die, wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen oder verborgen hat. — Daß ſich dieſe Manier zugleich zur einfärbigen abſoluten Malerei vollendet, indem ſie auch, der Unterſchiede des Schema's ſich ſchämend, ſie als der Reflexion angehörig in die Leerheit des Abſoluten verſenkt, auf daß die reine Identität, das formloſe Weiße, hergeſtellt werde, iſt oben ſchon bemerkt worden. Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und ſeiner lebloſen Beſtimmungen, und dieſe abſolute Identität, und das Uebergehen von einem zum anderen, iſt eines gleich todter Verſtand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schickſale nicht nur nicht entgehen, ſo entlebt, und entgeiſtet zu werden, und ſo geſchunden ſeine Haut vom lebloſen Wiſſen und deſſen Eitelkeit umgenommen zu ſehen. Vielmehr iſt noch in dieſem Schickſale ſelbſt die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geiſter, ausübt, zu erkennen, ſo wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Beſtimmtheit der Form, in der ſeine Vollendung beſteht, und die es allein möglich macht, daß dieſe Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wiſſenſchaft darf ſich nur durch das eigene Leben des Begriffs organiſiren; in ihr iſt die Beſtimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Daſeyn aufgeklebt wird, die ſich ſelbſt

bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seyenden iſt, ſich eines Theils ein Anderes und ſo zu ſeinem immanenten Inhalte zu werden; anderen Theils nimmt es dieſe Entfaltung oder dieß ſein Daſeyn in ſich zurück, d. h., macht ſich ſelbſt zu einem Momente und vereinfacht ſich zur Beſtimmtheit. In jener Bewegung iſt die Negativität das Unterſcheiden und das Setzen des Daſeyns; in dieſem Zurückgehen in ſich iſt ſie das Werden der beſtimmten Einfachheit. Auf dieſe Weiſe iſt es, daß der Inhalt ſeine Beſtimmtheit nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet zeigt, ſondern er giebt ſie ſich ſelbſt, und rangirt ſich aus ſich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen. Der tabellariſche Verſtand behält für ſich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Konkrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt; oder vielmehr er behält dieß nicht für ſich, ſondern kennt es nicht; denn wenn er dieſe Einſicht hätte, würde er ſie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniß derſelben; ſonſt würde er ſein Schematiſiren unterlaſſen oder wenigſtens ſich nicht mehr damit wiſſen, als mit einer Inhaltsanzeige; er giebt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt ſelbſt aber liefert er nicht. — Wenn die Beſtimmtheit (auch eine ſolche wie z. B. Magnetismus) eine an ſich konkrete oder wirkliche iſt, ſo iſt ſie doch zu etwas Todtem herabgeſunken, da ſie von einem anderen Daſeyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieſes Daſeyns, oder wie ſie in dieſem ihre einheimiſche und eigenthümliche Selbſterzeugung und Darſtellung hat, erkannt iſt. Dieſe Hauptſache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verſtand den Anderen. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, überſieht er immer das Ganze, und ſteht über dem einzelnen Daſeyn, von dem er ſpricht, d. h., er ſieht es gar nicht. Das wiſſenſchaftliche Erkennen erfordert vielmehr, ſich dem Leben des Gegenſtandes zu übergeben, oder, was daſſelbe iſt, die innere Nothwendigkeit

deſſelben vor ſich zu haben und auszuſprechen. Sich ſo in ſeinen Gegenſtand vertiefend, vergißt es jener Ueberſicht, welche nur die Reflexion des Wiſſens aus dem Inhalte in ſich ſelbſt iſt. Aber in die Materie verſenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in ſich ſelbſt zurück, doch nicht eher als bis die Erfüllung und der Inhalt ſich in ſich zurücknimmt, zur Beſtimmtheit vereinfacht, ſich ſelbſt zu Einer Seite eines Daſeyns herabſetzt, und in ſeine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache ſich überſehende Ganze ſelbſt aus dem Reichthume, worin ſeine Reflexion verloren ſchien.

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Subſtanz an ihr ſelbſt Subjekt iſt, iſt aller Inhalt ſeine eigene Reflexion in ſich. Das Beſtehen oder die Subſtanz eines Daſeyns iſt die Sichſelbſtgleichheit; denn ſeine Ungleichheit mit ſich wäre ſeine Auflöſung. Die Sichſelbſtgleichheit aber iſt die reine Abſtraktion; und dieſe iſt das Denken. Wenn ich ſage Qualität, ſage ich die einfache Beſtimmtheit; durch die Qualität iſt ein Daſeyn von einem anderen unterſchieden, oder iſt ein Daſeyn; es iſt für ſich ſelbſt, oder es beſteht durch dieſe Einfachheit mit ſich. Aber dadurch iſt es weſentlich der Gedanke. — Hierin iſt es begriffen, daß das Seyn Denken iſt; hierein fällt die Einſicht, die dem gewöhnlichen begriffloſen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch, daß das Beſtehen des Daſeyns die Sichſelbſtgleichheit oder die reine Abſtraktion iſt, iſt es die Abſtraktion ſeiner von ſich ſelbſt, oder es iſt ſelbſt ſeine Ungleichheit mit ſich und ſeine Auflöſung, — ſeine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in ſich, — ſein Werden. — Durch dieſe Natur des Seyenden und inſofern das Seyende dieſe Natur für das Wiſſen hat, iſt dieſes nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in ſich aus dem Inhalte heraus; die Wiſſenſchaft iſt nicht jener Idealismus, der an die Stelle des behauptenden Dogmatismus als ein verſichernder Dogmatis-

mus oder der Dogmatismus der Gewißheit ſeiner ſelbſt trat, — ſondern indem das Wiſſen den Inhalt in ſeine eigene Innerlichkeit zurückgehen ſieht, iſt ſeine Thätigkeit vielmehr ſowohl verſenkt in ihn, denn ſie iſt das immanente Selbſt des Inhalts, als zugleich in ſich zurückgekehrt, denn ſie iſt die reine Sichſelbſtgleichheit im Andersſeyn; ſo iſt ſie die Liſt, die, der Thätigkeit ſich zu enthalten ſcheinend, zuſieht, wie die Beſtimmtheit und ihr konkretes Leben, darin eben, daß es ſeine Selbſterhaltung und beſonderes Intereſſe zu treiben vermeint, das Verkehrte, ſich ſelbſt auflöſendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun iſt.

Wenn oben die Bedeutung des Verſtandes nach der Seite des Selbſtbewußtſeyns der Subſtanz angegeben wurde, ſo erhellt aus dem hier Geſagten ſeine Bedeutung nach der Beſtimmung derſelben als Seyender. — Das Daſeyn iſt Qualität, ſichſelbſtgleiche Beſtimmtheit oder beſtimmte Einfachheit, beſtimmter Gedanke; dieß iſt der Verſtand des Daſeyns. Dadurch iſt es *νοῦς*, als für welchen Anaxagoras zuerſt das Weſen erkannte. Die nach ihm begriffen beſtimmter die Natur des Daſeyns als *εἶδος* oder *ἰδέα*, d. h. beſtimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art ſcheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu ſeyn, die zu dieſer Zeit graſſiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir ſehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff beſtimmt bezeichnet, verſchmäht, und einen anderen vorgezogen, der, wenn es auch nur darum iſt, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. — Eben darin, daß das Daſeyn als Art beſtimmt iſt, iſt es einfacher Gedanke; der *νοῦς*, die Einfachheit, iſt die Subſtanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichſelbſtgleichheit willen erſcheint ſie als feſt und bleibend. Aber dieſe Sichſelbſtgleichheit iſt eben ſo Negativität; dadurch geht jenes feſte Daſeyn in ſeine Auflöſung

über. Die Beſtimmtheit ſcheint zuerſt es nur dadurch zu ſeyn, daß ſie ſich auf Anderes bezieht, und ihre Bewegung ſcheint ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber daß ſie ihr Andersſeyn ſelbſt an ihr hat und Selbſtbewegung iſt, dieß iſt eben in jener Einfachheit des Denkens ſelbſt enthalten; denn dieſe iſt der ſichſelbſtbewegende und unterſcheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine Begriff. So iſt alſo die Verſtändigkeit ein Werden, und als dieß Werden iſt ſie die Vernünftigkeit.

In dieſer Natur deſſen, was iſt, in ſeinem Seyn ſein Begriff zu ſeyn, beſteht überhaupt die logiſche Nothwendigkeit; ſie allein iſt das Vernünftige und der Rhythmus des organiſchen Ganzen, ſie iſt eben ſo ſehr Wiſſen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Weſen iſt, — oder ſie allein iſt das Spekulative. — Die konkrete Geſtalt, ſich ſelbſt bewegend, macht ſich zur einfachen Beſtimmtheit; damit erhebt ſie ſich zur logiſchen Form und iſt in ihrer Weſentlichkeit; ihr konkretes Daſeyn iſt nur dieſe Bewegung und iſt unmittelbar logiſches Daſeyn. Es iſt darum unnöthig, dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzuthun; jener iſt an ihm ſelbſt das Uebergehen in dieſen, der aber aufhört, dieſer äußerliche Formalismus zu ſeyn, weil die Form das einheimiſche Werden des konkreten Inhalts ſelbſt iſt.

Dieſe Natur der wiſſenſchaftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu ſeyn, theils ſich durch ſich ſelbſt ihren Rhythmus zu beſtimmen, hat, wie ſchon erinnert, in der ſpekulativen Philoſophie ihre eigentliche Darſtellung. — Das hier Geſagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Verſicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieſer zum Theil erzählenden Expoſition; und iſt darum auch ebenſo wenig widerlegt, wenn dagegen verſichert wird, dem ſey nicht ſo, ſondern es verhalte ſich damit ſo und ſo, wenn gewohnte Vorſtellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrhei-

ten, in Erinnerung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anſchauens Neues aufgetiſcht und verſichert wird. — Eine ſolche Aufnahme pflegt die erſte Reaktion des Wiſſens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu ſeyn, um die Freiheit und eigene Einſicht, die eigene Autorität gegen die fremde (denn unter dieſer Geſtalt erſcheint das jetzt zuerſt Aufgenommene), zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen ſoll, daß etwas gelernt worden ſey, wegzuſchaffen, ſo wie bei der Beifallgebenden Annahme des Unbekannten die Reaktion derſelben Art in dem beſteht, was in einer anderen Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bei dem Studium der Wiſſenſchaft ankommt, iſt, die Anſtrengung des Begriffs auf ſich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerkſamkeit auf ihn als ſolchen, auf die einfachen Beſtimmungen, z. B. des Anſichſeyns, des Fürſichſeyns, der Sichſelbſtgleichheit und ſo fort; denn dieſe ſind ſolche reine Selbſtbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als dieſe. Der Gewohnheit an Vorſtellungen fortzulaufen, iſt die Unterbrechung derſelben durch den Begriff ebenſo läſtig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her raiſonnirt. Jene Gewohnheit iſt ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtſeyn, das in den Stoff nur verſenkt iſt, welchem es daher ſauer ankommt, aus der Materie zugleich ſein Selbſt rein herauszuheben und bei ſich zu ſeyn. Das andere, das Raiſonniren, hingegen iſt die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anſtrengung zugemuthet, dieſe Freiheit aufzugeben, und ſtatt das willkürlichbewegende Princip des Inhalts zu ſeyn, dieſe Freiheit in ihn zu verſenken, ihn durch ſeine eigene Natur, d. h. durch das Selbſt als das ſeinige, ſich bewegen zu laſſen und dieſe Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten

Rhythmus der Begriffe entſchlagen, in ihn nicht durch die Willkür und ſonſt erworbene Weisheit eingreifen, dieſe Enthaltſamkeit iſt ſelbſt ein weſentliches Moment der Aufmerkſamkeit auf den Begriff.

Es ſind an dem raiſonnirenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengeſetzt iſt. — Theils verhält ſich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Daß dem nicht ſo ſey, dieſe Einſicht iſt das bloß *Negative*, es iſt das Letzte, das nicht ſelbſt über ſich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, ſondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas *Anderes* irgendwoher vorgenommen werden. Es iſt die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit ſeines Wiſſens. — Dieſe Eitelkeit drückt nicht nur dieß aus, daß dieſer Inhalt eitel, ſondern auch, daß dieſe Einſicht ſelbſt es iſt; denn ſie iſt das Negative, das nicht das Poſitive in ſich erblickt. Dadurch, daß dieſe Reflexion ihre Negativität ſelbſt nicht zum Inhalte gewinnt, iſt ſie überhaupt nicht in der Sache, ſondern immer darüber hinaus; ſie bildet ſich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu ſeyn, als eine inhaltsreiche Einſicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte ſelbſt an, und iſt ſowohl als ſeine *immanente* Bewegung und Beſtimmung wie als *Ganzes* derſelben das *Poſitive*. Als Reſultat aufgefaßt, iſt es das aus dieſer Bewegung herkommende, das *beſtimmte* Negative, und hiermit ebenſo ein poſitiver Inhalt.

In Anſehung deſſen aber, daß ſolches Denken einen Inhalt hat, es ſey der Vorſtellungen oder Gedanken, oder der Vermiſchung beider, hat es eine andere Seite, die ihm das Begreifen erſchwert. Die merkwürdige Natur derſelben hängt mit dem oben angegebenen Weſen der Idee ſelbſt enge zuſammen, oder drückt ſie vielmehr aus, wie ſie als die Bewegung erſcheint, die denkendes Auffaſſen iſt. — Wie nämlich in ſeinem negativen

Verhalten, wovon ſo eben die Rede war, das raiſonnirende Denken ſelber das Selbſt iſt, in das der Inhalt zurückgeht, ſo iſt dagegen in ſeinem poſitiven Erkennen das Selbſt ein vorgeſtelltes Subjekt, worauf ſich der Inhalt als Accidens und Prädikat bezieht. Dieß Subjekt macht die Baſis aus, an die der Inhalt geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wieder läuft. Anders verhält es ſich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbſt des Gegenſtandes iſt, das ſich als ſein Werden darſtellt, iſt es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Accidenzen trägt, ſondern der ſich bewegende und ſeine Beſtimmungen in ſich zurücknehmende Begriff. In dieſer Bewegung geht jenes ruhende Subjekt ſelbſt zu Grunde; es geht in die Unterſchiede und den Inhalt ein, und macht vielmehr die Beſtimmtheit, d. h. den unterſchiedenen Inhalt wie die Bewegung deſſelben aus, ſtatt ihr gegenüberſtehen zu bleiben. Der feſte Boden, den das Raiſonniren an dem ruhenden Subjekte hat, ſchwankt alſo, und nur dieſe Bewegung ſelbſt wird der Gegenſtand. Das Subjekt, das ſeinen Inhalt erfüllt, hört auf, über dieſen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andere Prädikate oder Accidenzen haben. Die Zerſtreutheit des Inhalts iſt umgekehrt dadurch unter das Selbſt gebunden; es iſt nicht das Allgemeine, das frei vom Subjekte mehreren zukäme. Der Inhalt iſt ſomit in der That nicht mehr Prädikat des Subjekts, ſondern iſt die Subſtanz, iſt das Weſen und der Begriff deſſen, wovon die Rede iſt. Das vorſtellende Denken, da ſeine Natur iſt, an den Accidenzen oder Prädikaten fortzulaufen, und mit Recht, weil ſie nicht mehr als Prädikate und Accidenzen ſind, über ſie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Subſtanz ſelbſt iſt, in ſeinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, um es ſo vorzuſtellen, einen Gegenſtoß. Vom Subjekte anfangend, als ob dieſes zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Subſtanz iſt, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit auf-

gehoben; und indem ſo das, was Prädikat zu ſeyn ſcheint, zur ganzen und ſelbſtſtändigen Maſſe geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, ſondern iſt durch dieſe Schwere aufgehalten. — Sonſt iſt zuerſt das Subjekt als das gegenſtändliche fixe Selbſt zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Beſtimmungen oder der Prädikate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wiſſende Ich ſelbſt ein, und iſt das Verknüpfen der Prädikate und das ſie haltende Subjekt. Indem aber jenes erſte Subjekt in die Beſtimmungen ſelbſt eingeht und ihre Seele iſt, findet das zweite Subjekt, nämlich das wiſſende, jenes, mit dem es ſchon fertig ſeyn und worüber hinaus es in ſich zurückgehen will, noch im Prädikate vor, und ſtatt in dem Bewegen des Prädikats das Thuende, als Raiſonniren, ob jenem dieß oder jenes Prädikat beizulegen wäre, ſeyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbſt des Inhalts noch zu thun, ſoll nicht für ſich, ſondern mit dieſem zuſammen ſeyn.

Formell kann das Geſagte ſo ausgedrückt werden, daß die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterſchied des Subjekts und Prädikats in ſich ſchließt, durch den ſpekulativen Satz zerſtört wird, und der identiſche Satz, zu dem der erſtere wird, den Gegenſtoß zu jenem Verhältniſſe enthält. — Dieſer Konflikt der Form eines Satzes überhaupt, und der ſie zerſtörenden Einheit des Begriffs iſt dem ähnlich, der im Rhythmus zwiſchen dem Metrum und dem Accente ſtattfindet. Der Rhythmus reſultirt aus der ſchwebenden Mitte und Vereinigung beider. So ſoll auch im philoſophiſchen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterſchied derſelben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, ſondern ihre Einheit ſoll als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes iſt die Erſcheinung des beſtimmten Sinnes oder der Accent, der ſeine Erfüllung unterſcheidet; daß aber das Prädikat die Subſtanz

ausdrückt, und das Subjekt ſelbſt ins Allgemeine fällt, iſt die Einheit, worin jener Accent verklingt.

Um das Geſagte durch Beiſpiele zu erläutern, ſo iſt in dem Satz: Gott iſt das Seyn, das Prädikat das Seyn; es hat ſubſtantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. Seyn ſoll hier nicht Prädikat, ſondern das Weſen ſeyn; dadurch ſcheint Gott aufzuhören, das zu ſeyn, was er durch die Stellung des Satzes iſt, nämlich das feſte Subjekt. — Das Denken, ſtatt im Uebergange vom Subjekte zum Prädikate weiter zu kommen, fühlt ſich, da das Subjekt verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjekts, weil es daſſelbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädikat ſelbſt als ein Subjekt, als das Seyn, als das Weſen ausgeſprochen iſt, welches die Natur des Subjekts erſchöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate; und nun, ſtatt daß es im Prädikate in ſich gegangen die freie Stellung des Raiſonnirens erhielte, iſt es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigſtens iſt die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu ſeyn. — So auch wenn geſagt wird, das Wirkliche iſt das Allgemeine, ſo vergeht das Wirkliche, als Subjekt, in ſeinem Prädikate. Das Allgemeine ſoll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, ſo daß der Satz dieß ausſagte, das Wirkliche ſey allgemein, ſondern das Allgemeine ſoll das Weſen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher ſo ſehr ſeinen feſten gegenſtändlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird, und in dieſem nicht in ſich, ſondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht.

Auf dieſem ungewohnten Hemmen beruhen großen Theils die Klagen über die Unverſtändlichkeit philoſophiſcher Schriften, wenn anders im Individuum die ſonſtigen Bedingungen der Bildung, ſie zu verſtehen, vorhanden ſind. Wir ſehen in dem Geſagten den Grund des ganz beſtimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß Mehreres erſt wiederholt geleſen werden

müſſe, ehe es verſtanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten ſoll, ſo daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulaſſe. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandtniß es damit hat. Der philoſophiſche Satz, weil er Satz iſt, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältniſſes des Subjekts und Prädikats, und des gewöhnten Verhaltens des Wiſſens. Dieß Verhalten und die Meinung deſſelben zerſtört ſein philoſophiſcher Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint iſt, als ſie meinte, und dieſe Korrektion ſeiner Meinung nöthigt das Wiſſen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu faſſen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden ſollte, macht die Vermiſchung der ſpekulativen und der raiſonnirenden Weiſe aus, wenn einmal das vom Subjekte Geſagte die Bedeutung ſeines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung ſeines Prädikats oder Accidens. — Die eine Weiſe ſtört die andere, und erſt diejenige philoſophiſche Expoſition würde es erreichen, plaſtiſch zu ſeyn, welche ſtrenge die Art des gewöhnlichen Verhältniſſes der Theile eines Satzes ausſchlöſſe.

In der That hat auch das nicht ſpekulative Denken ſein Recht, das gültig, aber in der Weiſe des ſpekulativen Satzes nicht beachtet iſt. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weiſe geſchehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern dieſe entgegengeſetzte Bewegung muß ausgeſprochen werden; ſie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, ſondern dieß Zurückgehen des Begriffs in ſich muß dargeſtellt ſeyn. Dieſe Bewegung, welche das ausmacht, was ſonſt der Beweis leiſten ſollte, iſt die dialektiſche Bewegung des Satzes ſelbſt. Sie allein iſt das wirkliche Spekulative, und nur das Ausſprechen derſelben iſt ſpekulative Darſtellung. Als Satz iſt das Spekulative nur die innerliche Hemmung und die nichtdaſeyende Rückkehr des Weſens in ſich. Wir ſehen uns daher oft von philoſophiſchen Expoſitionen

an dieſes innere Anſchauen verwieſen, und dadurch die Darſtellung der dialektiſchen Bewegung des Satzes erſpart, die wir verlangten. — Der Satz ſoll ausdrücken, was das Wahre iſt, aber weſentlich iſt es Subjekt; als dieſes iſt es nur die dialektiſche Bewegung, dieſer ſich ſelbſt erzeugende, fortleitende und in ſich zurückgehende Gang. — Bei dem ſonſtigen Erkennen macht der Beweis dieſe Seite der ausgeſprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweiſe getrennt worden, iſt in der That der Begriff des philoſophiſchen Beweiſens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektiſche Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit ſcheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache ſelbſt zu ſeyn. — Es iſt dieß dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweiſe ſo vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, ſelbſt wieder einer Begründung bedürfen, und ſo fort ins Unendliche. Dieſe Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweiſen, von dem die dialektiſche Bewegung verſchieden iſt, und ſomit dem äußerlichen Erkennen an. Was dieſe ſelbſt betrifft, ſo iſt ihr Element der reine Begriff, hiermit hat ſie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm ſelbſt iſt. Es kommt alſo kein ſolcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subjekt ſich verhielte, und dem ſeine Bedeutung als ein Prädikat zukäme; der Satz iſt unmittelbar eine nur leere Form. — Außer dem ſinnlichangeſchauten oder vorgeſtellten Selbſt iſt es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begriffloſe Eins bezeichnet. Aus dieſem Grunde kann es z. B. dienlich ſeyn, den Namen: Gott, zu vermeiden, weil dieß Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, ſondern der eigentliche Name, die feſte Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts iſt; da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subjekt, ſelbſt auch unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Sub-

jekte ſpekulative Wahrheiten geſagt werden, ſo entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subjekt vorhanden iſt, und ſie bekommen durch dieſen Umſtand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. — Von dieſer Seite wird alſo auch das Hinderniß, das in der Gewohnheit liegt, das ſpekulative Prädikat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Weſen zu faſſen, durch die Schuld des philoſophiſchen Vortrags ſelbſt vermehrt und verringert werden können. Die Darſtellung muß, der Einſicht in die Natur des Spekulativen getreu, die dialektiſche Form behalten und nichts hereinnehmen, als inſofern es begriffen wird und der Begriff iſt.

So ſehr als das raiſonnirende Verhalten, iſt dem Studium der Philoſophie die nicht raiſonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Beſitzer es nicht nöthig zu haben meint zurückzukommen, ſondern ſie zu Grunde legt und ſie ausſprechen, ſo wie durch ſie richten und abſprechen zu können glaubt. Von dieſer Seite thut es beſonders Noth, daß wieder ein ernſthaftes Geſchäft aus dem Philoſophiren gemacht werde. Von allen Wiſſenſchaften, Künſten, Geſchicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, daß, um ſie zu beſitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derſelben nöthig iſt. In Anſehung der Philoſophie dagegen ſcheint jetzt das Vorurtheil zu herrſchen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande ſey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philoſophiren, und die Philoſophie zu beurtheilen verſtehe, weil er den Maaßſtab an ſeiner natürlichen Vernunft dazu beſitze, — als ob er den Maaßſtab eines Schuhes nicht an ſeinem Fuße ebenfalls beſäße. — Es ſcheint gerade in den Mangel von Kenntniſſen und von Studium der Beſitz der Philoſophie geſetzt zu werden, und dieſe da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wiſſen gehalten, und es fehlt ſehr an der Einſicht, daß was, auch dem Inhalte

nach, in irgend einer Kenntniß und Wiſſenſchaft Wahrheit iſt, dieſen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philoſophie erzeugt worden; daß die anderen Wiſſenſchaften, ſie mögen es mit Raiſonniren ohne die Philoſophie verſuchen, ſo viel ſie wollen, ohne ſie nicht Leben, Geiſt, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Anſehung der eigentlichen Philoſophie ſehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben ſo reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geiſt zum Wiſſen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den geſunden Menſchenverſtand, der ſich weder mit anderem Wiſſen noch mit dem eigentlichen Philoſophiren bemüht und gebildet hat, ſich unmittelbar als ein vollkommenes Aequivalent und ſo gutes Surrogat anſehen, als etwa die Cichorie ein Surrogat des Kaffee's zu ſeyn gerühmt wird. Es iſt nicht erfreulich, zu bemerken, daß die Unwiſſenheit und die form- wie geſchmackloſe Rohheit ſelbſt, die unfähig iſt, ihr Denken auf einen abſtrakten Satz, noch weniger auf den Zuſammenhang mehrerer feſtzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu ſeyn verſichert. Die letztere, wie jetzt in der Philoſophie, graſſirte bekanntlich einſt eben ſo in der Poeſie; ſtatt Poeſie aber, wenn das Produciren dieſer Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Proſe oder, wenn es über dieſe hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philoſophiren, das ſich zu gut für den Begriff und durch deſſen Mangel für ein anſchauendes und poetiſches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganiſirten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fiſch noch Fleiſch, weder Poeſie noch Philoſophie ſind.

Dagegen im ruhigeren Bette des geſunden Menſchenverſtandes fortfließend giebt das natürliche Philoſophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Beſten. Wird ihm die Unbedeutenheit derſelben vorgehalten, ſo verſichert es dagegen, daß der Sinn

und die Erfüllung in ſeinem Herzen vorhanden ſey, und auch ſo bei Anderen vorhanden ſeyn müſſe, indem es überhaupt mit der Unſchuld des Herzens und der Reinheit des Gewiſſens und dergleichen, letzte Dinge geſagt zu haben meint, wogegen weder Einrede ſtattfinde, noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu thun, daß das Beſte nicht im Inneren zurückbliebe, ſondern aus dieſem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, dieſe Mühe konnte längſt erſpart werden; denn ſie ſind längſt etwa im Katechismus, in den Sprüchwörtern des Volks u. ſ. f. zu finden. — Es iſt nicht ſchwer, ſolche Wahrheiten an ihrer Unbeſtimmtheit oder Schiefheit zu faſſen, oft die gerade entgegengeſetzten ihrem Bewußtſeyn in ihm ſelbſt aufzuzeigen. Es wird, indem es ſich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermaßen dem ſo und ſo, jenes aber Sophiſtereien ſeyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menſchenverſtandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: Träumereien, die Unwiſſenheit der Philoſophie ſich für dieſe ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener ſich auf das Gefühl, ſein inwendiges Orakel, beruft, iſt er gegen den, der nicht übereinſtimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu ſagen habe, der nicht daſſelbe in ſich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieſer iſt auf die Uebereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Exiſtenz iſt nur in der zu Stande gebrachten Gemeinſamkeit der Bewußtſeyn. Das Widermenſchliche, das Thieriſche beſteht darin, im Gefühle ſtehen zu bleiben und nur durch dieſes ſich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wiſſenſchaft gefragt würde, ſo kann kein bequemerer angegeben werden, als der, ſich auf den geſunden Menſchenverſtand zu verlaſſen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philoſophie fortzuſchrei-

ten, Recenſionen von philoſophiſchen Schriften, etwa gar die Vorreden und erſten Paragraphen derſelben zu leſen; denn dieſe geben die allgemeinen Grundſätze, worauf alles ankommt, und jene neben der hiſtoriſchen Notiz noch die Beurtheilung, die ſogar, weil ſie Beurtheilung iſt, über das Beurtheilte hinaus iſt. Dieſer gemeine Weg macht ſich im Hausrocke; aber im hohenprieſterlichen Gewande ſchreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr ſchon ſelbſt das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze iſt. Wie jedoch ſolche Tiefe noch nicht den Quell des Weſens offenbart, ſo ſind dieſe Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wiſſenſchaftliche Einſicht iſt nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wiſſens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbeſtimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menſchenverſtandes, ſondern gebildete und vollſtändige Erkenntniß, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie ſich verderbenden Anlage der Vernunft, ſondern die zu ihrer einheimiſchen Form gediehene Wahrheit iſt, welche fähig iſt, das Eigenthum aller ſelbſtbewußten Vernunft zu ſeyn.

Indem ich das, wodurch die Wiſſenſchaft exiſtirt, in die Selbſtbewegung des Begriffs ſetze, ſcheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorſtellungen unſerer Zeit über die Natur und Geſtalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen ſind, einem Verſuche, das Syſtem der Wiſſenſchaft in jener Beſtimmung darzuſtellen, keine günſtige Aufnahme zu verſprechen. Inzwiſchen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philoſophie Plato's in ſeine wiſſenſchaftlich werthloſen Mythen geſetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche ſogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die ariſtoteliſche Philoſophie um ihrer ſpekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato,

wohl das größte Kunſtwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den poſitiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und ſogar bei vieler Trübheit deſſen, was die Ekſtaſe erzeugte, dieſe mißverſtandene Ekſtaſe in der That nichts anderes als der reine Begriff ſeyn ſollte, — daß ferner das Vortreffliche der Philoſophie unſerer Zeit ſeinen Werth ſelbſt in die Wiſſenſchaftlichkeit ſetzt, und wenn auch die Anderen es anders nehmen, nur durch ſie in der That ſich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieſer Verſuch, die Wiſſenſchaft dem Begriffe zu vindiciren und ſie in dieſem ihrem eigenthümlichen Elemente darzuſtellen, ſich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verſchaffen wiſſen werde. Wir müſſen überzeugt ſeyn, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn ſeine Zeit gekommen, und daß es nur erſcheint, wenn dieſe gekommen, und deswegen nie zu früh erſcheint, noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieſes Effekts bedarf, um das, was noch ſeine einſame Sache iſt, daran ſich zu bewähren, und die Ueberzeugung, die nur erſt der Beſonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hierbei aber iſt häufig das Publikum von denen zu unterſcheiden, welche ſich als ſeine Repräſentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält ſich in manchen Rückſichten anders als dieſe, ja ſelbſt entgegengeſetzt. Wenn es gutmüthiger Weiſe die Schuld, daß ihm eine philoſophiſche Schrift nicht zuſagt, eher auf ſich nimmt, ſo ſchieben hingegen dieſe, ihrer Kompetenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftſteller. Die Wirkung iſt in jenem ſtiller als das Thun dieſer Todten, wenn ſie ihre Todten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einſicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachſamer und ihr Urtheil ſchneller beſtimmt iſt, ſo daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, ſchon vor der Thüre ſtehen, ſo iſt hiervon oft die langſamere Wirkung zu unterſcheiden, welche die Aufmerkſamkeit, die durch imponirende Verſicherungen erzwungen wurde, ſo wie den wegwerfenden Ta-

del berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erſt in einiger Zeit giebt, während ein anderer nach dieſer keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geiſtes ſo ſehr erſtarkt und die Einzelnheit, wie ſich gebührt, um ſo viel gleichgültiger geworden iſt, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fordert, der Antheil, der an dem geſammten Werke des Geiſtes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering ſeyn kann, ſo muß dieſes, wie die Natur der Wiſſenſchaft ſchon es mit ſich bringt, ſich um ſo mehr vergeſſen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muß eben ſo weniger von ihm gefordert werden, wie es ſelbſt weniger von ſich erwarten und für ſich fordern darf.

Einleitung.

Es iſt eine natürliche Vorſtellung, daß, ehe in der Philoſophie an die Sache ſelbſt, nämlich an das wirkliche Erkennen deſſen, was in Wahrheit iſt, gegangen wird, es nothwendig ſey, vorher über das Erkennen ſich zu verſtändigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Abſoluten ſich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Beſorgniß ſcheint gerecht, theils daß es verſchiedene Arten der Erkenntniß geben, und darunter eine geſchickter als eine andere zur Erreichung dieſes Endzwecks ſeyn möchte, hiermit durch falſche Wahl unter ihnen, — theils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von beſtimmter Art und Umfange iſt, ohne die genauere Beſtimmung ſeiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums ſtatt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Dieſe Beſorgniß muß ſich wohl ſogar in die Ueberzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was Anſich iſt, durch das Erkennen dem Bewußtſeyn zu erwerben, in ſeinem Begriffe widerſinnig ſey, und zwiſchen das Erkennen und das Abſolute eine ſie ſchlechthin ſcheidende Grenze falle. Denn iſt das Erkennen das Werkzeug, ſich des abſoluten Weſens zu bemächtigen, ſo fällt ſogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, ſie vielmehr nicht läßt, wie ſie für ſich iſt, ſondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder iſt das Erkennen nicht Werkzeug unſerer Thätigkeit, ſondern gewiſſermaßen ein paſſives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, ſo erhalten wir auch

ſo ſie nicht, wie ſie an ſich, ſondern wie ſie durch und in dieſem Medium iſt. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil ſeines Zwecks hervorbringt; oder das Widerſinnige iſt vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es ſcheint zwar, daß dieſem Uebelſtande durch die Kenntniß der Wirkungsweiſe des Werkzeugs abzuhelfen ſteht; denn ſie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorſtellung, die wir durch das Werkzeug vom Abſoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Reſultate abzuziehen, und ſo das Wahre rein zu erhalten. Allein dieſe Verbeſſerung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, ſo iſt uns das Ding, — hier das Abſolute — gerade wieder ſo viel als vor dieſer ſomit überflüſſigen Bemühung. Sollte das Abſolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, ſo würde es wohl, wenn es nicht an und für ſich ſchon bei uns wäre und ſeyn wollte, dieſer Liſt ſpotten; denn eine Liſt wäre in dieſem Falle das Erkennen, da es durch ſein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben ſich die Miene giebt, als nur die unmittelbare und ſomit müheloſe Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorſtellen, uns das Geſetz ſeiner Strahlenbrechung kennen lehrt, ſo nützt es eben ſo nichts, ſie im Reſultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, ſondern der Strahl ſelbſt, wodurch die Wahrheit uns berührt, iſt das Erkennen, und dieſes abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwiſchen wenn die Beſorgniß, in Irrthum zu gerathen, ein Mißtrauen in die Wiſſenſchaft ſetzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk ſelbſt geht und wirklich erkennt, ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in

dieß Mißtrauen geſetzt, und beſorgt werden ſoll, daß dieſe Furcht zu irren ſchon der Irrthum ſelbſt iſt. In der That ſetzt ſie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus, und ſtützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konſequenzen, was ſelbſt vorher zu prüfen iſt, ob es Wahrheit ſey. Sie ſetzt nämlich Vorſtellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterſchied unſerer ſelbſt von dieſem Erkennen voraus; vorzüglich aber dieß, daß das Abſolute auf einer Seite ſtehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für ſich und getrennt von dem Abſoluten doch etwas Reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Abſoluten, wohl auch außer der Wahrheit iſt, doch wahrhaft ſey; eine Annahme, wodurch das, was ſich Furcht vor dem Irrthume nennt, ſich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen giebt.

Dieſe Konſequenz ergiebt ſich daraus, daß das Abſolute allein wahr, oder das Wahre allein abſolut iſt. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterſchied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wiſſenſchaft will, das Abſolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es daſſelbe zu faſſen zwar unfähig ſey, doch anderer Wahrheit fähig ſeyn könne. Aber wir ſehen nachgerade, daß ſolches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterſchied zwiſchen einem abſoluten Wahren und einem ſonſtigen Wahren hinausläuft, und das Abſolute, das Erkennen, und ſo fort, Worte ſind, welche eine Bedeutung vorausſetzen, die erſt zu erlangen iſt.

Statt mit dergleichen unnützen Vorſtellungen und Redensarten von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Abſoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und ſo fort, — Verhältniſſe, worauf wohl alle dieſe Vorſtellungen von einem Erkennen, das vom Abſoluten, und einem Abſoluten, das von dem Erkennen getrennt iſt, hinauslaufen, — ſtatt mit den Ausreden, welche das

Unvermögen der Wiſſenſchaft aus der Vorausſetzung ſolcher Verhältniſſe ſchöpft, um von der Mühe der Wiſſenſchaft zugleich ſich zu befreien, und zugleich ſich das Anſehen eines ernſthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — ſo wie ſtatt mit Antworten auf alles dieſes ſich herumzuplacken, könnten ſie als zufällige und willkürliche Vorſtellungen geradezu verworfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Abſoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven, und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgeſetzt wird, ſogar als Betrug angeſehen werden. Denn das Vorgeben, theils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt iſt, theils auch, daß man ſelbſt ihren Begriff hat, ſcheint eher nur die Hauptſache erſparen zu ſollen, nämlich dieſen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe geſpart werden, von ſolchen Vorſtellungen und Redensarten, wodurch die Wiſſenſchaft ſelbſt abgewehrt werden ſoll, überhaupt Notiz zu nehmen; denn ſie machen nur eine leere Erſcheinung des Wiſſens aus, welche vor der auftretenden Wiſſenſchaft unmittelbar verſchwindet. Aber die Wiſſenſchaft darin, daß ſie auftritt, iſt ſie ſelbſt eine Erſcheinung; ihr Auftreten iſt noch nicht *ſie* in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es iſt hierbei gleichgültig, ſich vorzuſtellen, daß *ſie* die Erſcheinung iſt, weil ſie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wiſſen ihr Erſcheinen zu nennen. Die Wiſſenſchaft muß ſich aber von dieſem Scheine befreien, und ſie kann dieß nur dadurch, daß ſie ſich gegen ihn wendet. Denn ſie kann ein Wiſſen, welches nicht wahrhaft iſt, weder als eine gemeine Anſicht der Dinge nur verwerfen, und verſichern, daß ſie eine ganz andere Erkenntniß, und jenes Wiſſen für ſie gar nichts iſt; noch ſich auf die Ahnung eines Beſſern in ihm ſelbſt berufen. Durch jene *Verſicherung* erklärte ſie ihr Seyn für ihre Kraft; aber das unwahre Wiſſen beruft ſich eben ſo darauf, daß *es* iſt, und *verſichert*, daß ihm die Wiſſenſchaft nichts iſt; *ein* tro=

ckenes Verſichern gilt aber gerade ſo viel als ein anderes. Noch weniger kann ſie ſich auf die beſſere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm ſelbſt die Hinweiſung auf ſie ſey; denn eines Theils beriefe ſie ſich eben ſo wieder auf ein Seyn; andern Theils aber auf ſich, als auf die Weiſe, wie ſie im nicht wahrhaften Erkennen iſt, d. h., auf eine ſchlechte Weiſe ihres Seyns, und auf ihre Erſcheinung vielmehr, als darauf, wie ſie an und für ſich iſt. Aus dieſem Grunde ſoll hier die Darſtellung des erſcheinenden Wiſſens vorgenommen werden.

Weil nun dieſe Darſtellung nur das erſcheinende Wiſſen zum Gegenſtande hat, ſo ſcheint ſie ſelbſt nicht die freie, in ihrer eigenthümlichen Geſtalt ſich bewegende Wiſſenſchaft zu ſeyn, ſondern ſie kann von dieſem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtſeyns, das zum wahren Wiſſen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Geſtaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgeſteckter Stationen, durchwandert, daß ſie ſich zum Geiſte läutere, indem ſie durch die vollſtändige Erfahrung ihrer ſelbſt zur Kenntniß desjenigen gelangt, was ſie an ſich ſelbſt iſt.

Das natürliche Bewußtſeyn wird ſich erweiſen, nur Begriff des Wiſſens, oder nicht reales Wiſſen zu ſeyn. Indem es aber unmittelbar ſich vielmehr für das reale Wiſſen hält, ſo hat dieſer Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verluſt ſeiner ſelbſt, was die Realiſirung des Begriffs iſt; denn es verliert auf dieſem Wege ſeine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angeſehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geſchieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verſtanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieſer oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverſchwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, ſo daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er iſt die bewußte Einſicht

in die Unwahrheit des erſcheinenden Wiſſens, dem dasjenige das Reelſte iſt, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realiſirte Begriff iſt. Dieſer ſich vollbringende Skepticismus iſt darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernſthafte Eifer um Wahrheit und Wiſſenſchaft ſich für dieſe fertig gemacht und ausgerüſtet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorſatze, in der Wiſſenſchaft auf die Autorität ſich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, ſondern alles ſelbſt zu prüfen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder beſſer noch, alles ſelbſt zu produciren, und nur die eigene That für das Wahre zu halten. Die Reihe ſeiner Geſtaltungen, welche das Bewußtſeyn auf dieſem Wege durchläuft, iſt vielmehr die ausführliche Geſchichte der Bildung des Bewußtſeyns ſelbſt zur Wiſſenſchaft. Jener Vorſatz ſtellt die Bildung in der einfachen Weiſe des Vorſatzes als unmittelbar abgethan und geſchehen vor; dieſer Weg aber iſt gegen dieſe Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, iſt allerdings mehr, als ſich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, iſt nicht nothwendig der Inhalt deſſelben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Syſteme des Meinens und des Vorurtheils zu ſtecken, unterſcheidet ſich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weiſe beiwohnt. Der ſich auf den ganzen Umfang des erſcheinenden Bewußtſeyns richtende Skepticismus macht dagegen den Geiſt erſt geſchickt zu prüfen, was Wahrheit iſt, indem er eine Verzweiflung an den ſogenannten natürlichen Vorſtellungen, Gedanken und Meinungen zu Stande bringt, welcher es gleichgültig iſt, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtſeyn, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That deſſen unfähig iſt, was es unternehmen will.

Die Vollſtändigkeit der Formen des nicht realen Be-

wußtſeyns wird ſich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zuſammenhanges ſelbſt ergeben. Um dieß begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darſtellung des nicht wahrhaften Bewußtſeyns in ſeiner Unwahrheit, nicht eine bloß negative Bewegung iſt. Eine ſolche einſeitige Anſicht hat das natürliche Bewußtſeyn überhaupt von ihr; und ein Wiſſen, welches dieſe Einſeitigkeit zu ſeinem Weſen macht, iſt eine der Geſtalten des unvollendeten Bewußtſeyns, welche in den Verlauf des Weges ſelbſt fällt, und darin ſich darbieten wird. Sie iſt nämlich der Skepticismus, der in dem Reſultate nur immer das reine Nichts ſieht, und davon abſtrahirt, daß dieß Nichts beſtimmt das Nichts deſſen iſt, woraus es reſultirt. Das Nichts iſt aber nur, genommen als das Nichts deſſen, woraus es herkommt, in der That das wahrhafte Reſultat; es iſt hiermit ſelbſt ein beſtimmtes und hat einen Inhalt. Der Skepticismus, der mit der Abſtraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieſer nicht weiter fortgehen, ſondern muß es erwarten, ob, und was ihm etwa Neues ſich darbietet, um es in denſelben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Reſultat, wie es in Wahrheit iſt, aufgefaßt wird, als beſtimmte Negation, ſo iſt damit unmittelbar eine neue Form entſprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch ſich der Fortgang durch die vollſtändige Reihe der Geſtalten von ſelbſt ergiebt.

Das Ziel aber iſt dem Wiſſen eben ſo nothwendig, als die Reihe des Fortganges, geſteckt; es iſt da, wo es nicht mehr über ſich ſelbſt hinaus zu gehen nöthig hat, wo es ſich ſelbſt findet, und der Begriff dem Gegenſtande, der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht. Der Fortgang zu dieſem Ziele iſt daher auch unaufhaltſam, und auf keiner früheren Station iſt Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beſchränkt iſt, vermag durch ſich ſelbſt nicht über ſein unmittelbares Daſeyn hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinaus-

getrieben, und dieß Hinausgeriſſenwerden iſt ſein Tod. Das Bewußtſeyn aber iſt für ſich ſelbſt ſein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beſchränkte, und, da ihm dieß Beſchränkte angehört, über ſich ſelbſt; mit dem Einzelnen iſt ihm zugleich das Jenſeits geſetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anſchauen, neben dem Beſchränkten. Das Bewußtſeyn leidet alſo dieſe Gewalt, ſich die beſchränkte Befriedigung zu verderben, von ihm ſelbſt. Bei dem Gefühle dieſer Gewalt mag die Angſt vor der Wahrheit wohl zurücktreten, und ſich dasjenige, deſſen Verluſt droht, zu erhalten ſtreben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es ſey daß ſie in gedankenloſer Trägheit ſtehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenloſigkeit, und ſeine Unruhe ſtört die Trägheit; oder daß ſie als Empfindſamkeit ſich befeſtigt, welche Alles in ſeiner Art gut zu finden verſichert; dieſe Verſicherung leidet eben ſo Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, in ſo fern es eine Art iſt. Oder die Furcht vor der Wahrheit mag ſich vor ſich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit ſelbſt es ihr ſo ſchwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch geſcheuter zu ſeyn, als jede Gedanken, welche man aus ſich ſelbſt oder von andern hat; dieſe Eitelkeit, welche ſich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in ſich zurückzukehren verſteht, und an dieſem eigenen Verſtande ſich weidet, der alle Gedanken immer aufzulöſen und ſtatt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, iſt eine Befriedigung, welche ſich ſelbſt überlaſſen werden muß; denn ſie flieht das Allgemeine, und ſucht nur das Fürſichſeyn.

Wie dieſes vorläufig und im Allgemeinen über die Weiſe und Nothwendigkeit des Fortgangs geſagt worden iſt, ſo kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich ſeyn. Dieſe Darſtellung als ein Verhalten der Wiſſenſchaft zu dem erſcheinenden Wiſſen, und als Unter-

ſuchung und Prüfung der Realität des Erkennens vorgeſtellt, ſcheint nicht ohne irgend eine Vorausſetzung, die als Maaßſtab zu Grunde gelegt wird, ſtattfinden zu können. Denn die Prüfung beſteht in dem Anlegen eines angenommenen Maaßſtabes, und in der ſich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit deſſen, was geprüft wird, mit ihm, die Entſcheidung, ob es richtig oder unrichtig iſt; und der Maaßſtab überhaupt, und eben ſo die Wiſſenſchaft, wenn ſie der Maaßſtab wäre, iſt dabei als das Weſen oder als das Anſich angenommen. Aber hier, wo die Wiſſenſchaft erſt auftritt, hat weder ſie ſelbſt, noch was es ſey, ſich als das Weſen oder als das Anſich gerechtfertigt, und ohne ein ſolches ſcheint keine Prüfung ſtattfinden zu können.

Dieſer Widerſpruch und ſeine Wegräumung wird ſich beſtimmter ergeben, wenn zuerſt an die abſtrakten Beſtimmungen des Wiſſens und der Wahrheit erinnert wird, wie ſie an dem Bewußtſeyn vorkommen. Dieſes unterſcheidet nämlich etwas von ſich, worauf es ſich zugleich bezieht; oder wie dieß ausgedrückt wird, es iſt etwas für daſſelbe; und die beſtimmte Seite dieſes Beziehens, oder des Seyns von Etwas für ein Bewußtſeyn iſt das Wiſſen. Von dieſem Seyn für ein Anderes unterſcheiden wir aber das Anſichſeyn; das auf das Wiſſen Bezogene wird eben ſo von ihm unterſchieden, und geſetzt als ſeyend auch außer dieſer Beziehung; die Seite dieſes Anſich heißt Wahrheit. Was eigentlich an dieſen Beſtimmungen ſey, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erſcheinende Wiſſen unſer Gegenſtand iſt, ſo werden auch zunächſt ſeine Beſtimmungen aufgenommen, wie ſie ſich unmittelbar darbieten; und ſo, wie ſie gefaßt worden ſind, iſt es wohl, daß ſie ſich darbieten.

Unterſuchen wir nun die Wahrheit des Wiſſens, ſo ſcheint es, wir unterſuchen, was es an ſich iſt. Allein in dieſer Unterſuchung iſt es unſer Gegenſtand, es iſt für uns; und

das Anſich deſſelben, welches ſich ergäbe, wäre ſo vielmehr ſein Seyn für uns; was wir als ſein Weſen behaupten würden, wäre vielmehr nicht ſeine Wahrheit, ſondern nur unſer Wiſſen von ihm. Das Weſen oder der Maaßſtab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch dieſe Vergleichung entſchieden werden ſollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenſtandes, den wir unterſuchen, überhebt dieſer Trennung oder dieſes Scheins von Trennung und Vorausſetzung. Das Bewußtſeyn giebt ſeinen Maaßſtab an ihm ſelbſt, und die Unterſuchung wird dadurch eine Vergleichung ſeiner mit ſich ſelbſt ſeyn; denn die Unterſcheidung, welche ſo eben gemacht iſt, fällt in es. Es iſt in ihm eines für ein Anderes, oder es hat überhaupt die Beſtimmung des Moments des Wiſſens an ihm; zugleich iſt ihm dieß Andere nicht nur für es, ſondern auch außer dieſer Beziehung oder an ſich; das Moment der Wahrheit. An dem alſo, was das Bewußtſeyn innerhalb ſeiner für das Anſich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maaßſtab, den es ſelbſt aufſtellt, ſein Wiſſen daran zu meſſen. Nennen wir das Wiſſen den Begriff, das Weſen oder das Wahre aber, das Seyende oder den Gegenſtand, ſo beſteht die Prüfung darin, zuzuſehen, ob der Begriff dem Gegenſtande entſpricht. Nennen wir aber das Weſen oder das Anſich des Gegenſtandes den Begriff, und verſtehen dagegen unter dem Gegenſtande, ihn als Gegenſtand, nämlich wie er für ein Anderes iſt, ſo beſteht die Prüfung darin, daß wir zuſehen, ob der Gegenſtand ſeinem Begriffe entſpricht. Man ſieht wohl, daß beides daſſelbe iſt; das Weſentliche aber iſt, dieß für die ganze Unterſuchung feſtzuhalten, daß dieſe beiden Momente, Begriff und Gegenſtand, Füreinanderes- und Anſichſelbſtſeyn, in das Wiſſen, das wir unterſuchen, ſelbſt fallen, und hiermit wir nicht nöthig haben, Maaßſtäbe mitzubringen, und unſere Einfälle und Gedanken

bei der Unterſuchung zu appliciren; dadurch, daß wir dieſe weglaſſen, erreichen wir es, die Sache, wie ſie an und für ſich ſelbſt iſt, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieſer Seite, daß Begriff und Gegenſtand, der Maaßſtab und das zu Prüfende, in dem Bewußtſeyn ſelbſt vorhanden ſind, wird eine Zuthat von uns überflüſſig, ſondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen Prüfung überhoben, ſo daß, indem das Bewußtſeyn ſich ſelbſt prüft, uns auch von dieſer Seite nur das reine Zuſehen bleibt. Denn das Bewußtſeyn iſt einer Seits Bewußtſeyn des Gegenſtandes, anderer Seits Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt; Bewußtſeyn deſſen, was ihm das Wahre iſt, und Bewußtſeyn ſeines Wiſſens davon. Indem beide für daſſelbe ſind, iſt es ſelbſt ihre Vergleichung; es wird für daſſelbe, ob ſein Wiſſen von dem Gegenſtande dieſem entſpricht oder nicht. Der Gegenſtand ſcheint zwar für daſſelbe nur ſo zu ſeyn, wie es ihn weiß; es ſcheint gleichſam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für daſſelbe, ſondern wie er an ſich iſt, und alſo auch ſein Wiſſen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenſtande weiß, iſt ſchon der Unterſchied vorhanden, daß ihm etwas das Anſich, ein anderes Moment aber das Wiſſen, oder das Seyn des Gegenſtandes für das Bewußtſeyn iſt. Auf dieſer Unterſcheidung, welche vorhanden iſt, beruht die Prüfung. Entſpricht ſich in dieſer Vergleichung beides nicht, ſo ſcheint das Bewußtſeyn ſein Wiſſen ändern zu müſſen, um es dem Gegenſtande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wiſſens ändert ſich ihm in der That auch der Gegenſtand ſelbſt, denn das vorhandene Wiſſen war weſentlich ein Wiſſen von dem Gegenſtande; mit dem Wiſſen wird auch er ein anderer, denn er gehörte weſentlich dieſem Wiſſen an. Es wird hiermit dem Bewußtſeyn, daß dasjenige, was ihm vorher das Anſich war, nicht an ſich iſt, oder daß es nur für es an ſich war. In-

dem es alſo an ſeinem Gegenſtande ſein Wiſſen dieſem nicht entſprechend findet, hält auch der Gegenſtand ſelbſt nicht aus; oder der Maaßſtab der Prüfung ändert ſich, wenn dasjenige, deſſen Maaßſtab er ſeyn ſollte, in der Prüfung nicht beſteht; und die Prüfung iſt nicht nur eine Prüfung des Wiſſens, ſondern auch ihres Maaßſtabes.

Dieſe dialektiſche Bewegung, welche das Bewußtſeyn an ihm ſelbſt, ſowohl an ſeinem Wiſſen, als an ſeinem Gegenſtande ausübt, inſofern ihm der neue wahre Gegenſtand daraus entſpringt, iſt eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird. Es iſt in dieſer Beziehung an dem ſo eben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch ſich über die wiſſenſchaftliche Seite der folgenden Darſtellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtſeyn weiß Etwas, dieſer Gegenſtand iſt das Weſen oder das Anſich; er iſt aber auch für das Bewußtſeyn das Anſich; damit tritt die Zweideutigkeit dieſes Wahren ein. Wir ſehen, daß das Bewußtſeyn jetzt zwei Gegenſtände hat, den einen das erſte Anſich, den zweiten, das für es Seyn dieſes Anſich. Der letztere ſcheint zunächſt nur die Reflexion des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt zu ſeyn, ein Vorſtellen, nicht eines Gegenſtandes, ſondern nur ſeines Wiſſens von jenem erſten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert ſich ihm dabei der erſte Gegenſtand; er hört auf, das Anſich zu ſeyn, und wird ihm zu einem ſolchen, der nur für es das Anſich iſt; ſomit aber iſt dann dieß: das für es Seyn dieſes Anſich, das Wahre, das heißt aber, dieß iſt das Weſen, oder ſein Gegenſtand. Dieſer neue Gegenſtand enthält die Nichtigkeit des erſten, er iſt die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieſer Darſtellung des Verlaufs der Erfahrung iſt ein Moment, wodurch ſie mit demjenigen nicht übereinzuſtimmen ſcheint, was unter der Erfahrung verſtanden zu werden pflegt. Der Uebergang nämlich vom erſten Gegenſtande und dem Wiſ-

ſen deſſelben zu dem andern Gegenſtande, an dem man ſagt, daß die Erfahrung gemacht ſey, wurde ſo angegeben, daß das Wiſſen vom erſten Gegenſtande, oder das für das Bewußtſeyn des erſten Anſich, der zweite Gegenſtand ſelbſt werden ſoll. Dagegen es ſonſt ſcheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unſeres erſten Begriffs, an einem andern Gegenſtande machen, den wir zufälliger Weiſe und äußerlich etwa finden, ſo daß überhaupt nur das reine Auffaſſen deſſen, was an und für ſich iſt, in uns falle. In jener Anſicht aber zeigt ſich der neue Gegenſtand als geworden, durch eine Umkehrung des Bewußtſeyns ſelbſt. Dieſe Betrachtung der Sache iſt unſere Zuthat, wodurch ſich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtſeyns zum wiſſenſchaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtſeyn iſt, das wir betrachten. Es iſt aber dieß in der That auch derſelbe Umſtand, von welchem oben ſchon in Anſehung des Verhältniſſes dieſer Darſtellung zum Skepticismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Reſultat, welches ſich an einem nicht wahrhaften Wiſſen ergiebt, nicht in ein leeres Nichts zuſammenlaufen dürfe, ſondern nothwendig als Nichts desjenigen, deſſen Reſultat es iſt, aufgefaßt werden müſſe; ein Reſultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wiſſen Wahres an ihm hat. Dieß bietet ſich hier ſo dar, daß, indem das, was zuerſt als der Gegenſtand erſchien, dem Bewußtſeyn zu einem Wiſſen von ihm herabſinkt, und das Anſich zu einem für das Bewußtſeyn Seyn des Anſich wird, dieß der neue Gegenſtand iſt, womit auch eine neue Geſtalt des Bewußtſeyns auftritt, welcher etwas anderes das Weſen iſt, als der vorhergehenden. Dieſer Umſtand iſt es, welcher die ganze Folge der Geſtalten des Bewußtſeyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur dieſe Nothwendigkeit ſelbſt, oder die Entſtehung des neuen Gegenſtandes, der dem Bewußtſeyn, ohne zu wiſſen, wie ihm geſchieht, ſich darbietet, iſt es, was für uns gleichſam hinter ſeinem Rücken

vorgeht. Es kommt dadurch in ſeine Bewegung ein Moment des *Anſich-* oder *Fürunsſeyns*, welches nicht für das Bewußtſeyn, das in der Erfahrung ſelbſt begriffen iſt, ſich darſtellt; der *Inhalt* aber deſſen, was uns entſteht, iſt *für es*, uud wir begreifen nur das Formelle deſſelben, oder ſein reines Entſtehen; *für es* iſt dieß Entſtandene nur als Gegenſtand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.

Durch dieſe Nothwendigkeit iſt dieſer Weg zur Wiſſenſchaft ſelbſt ſchon *Wiſſenſchaft*, und nach ihrem Inhalte hiermit Wiſſenſchaft der *Erfahruug des Bewußtſeyns*.

Die Erfahrung, welche das Bewußtſeyn über ſich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in ſich begreifen, als das ganze Syſtem deſſelben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geiſtes, ſo daß die Momente derſelben in dieſer eigenthümlichen Beſtimmtheit ſich darſtellen, nicht abſtrakte, reine Momente zu ſeyn, ſondern ſo, wie ſie für das Bewußtſeyn ſind, oder wie dieſes ſelbſt in ſeiner Beziehung auf ſie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Geſtalten des Bewußtſeyns* ſind. Indem es zu ſeiner wahren Exiſtenz ſich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es ſeinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes iſt, behaftet zu ſeyn, oder wo die Erſcheinung dem Weſen gleich wird, ſeine Darſtellung hiermit mit eben dieſem Punkte der eigentlichen Wiſſenſchaft des Geiſtes zuſammenfällt, und endlich, indem es ſelbſt dieß ſein Weſen erfaßt, wird es die Natur des abſoluten Wiſſens ſelbſt bezeichnen.

A. Bewußtſeyn.

I.

Die ſinnliche Gewißheit oder das Dieſes und das Meinen.

Das Wiſſen, welches zuerſt oder unmittelbar unſer Gegenſtand iſt, kann kein anderes ſeyn, als dasjenige, welches ſelbſt unmittelbares Wiſſen, Wiſſen des Unmittelbaren oder Seyenden iſt. Wir haben uns eben ſo unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, alſo nichts an ihm, wie es ſich darbietet, zu verändern, und von dem Auffaſſen das Begreifen abzuhalten.

Der konkrete Inhalt der ſinnlichen Gewißheit läßt ſie unmittelbar als die reichſte Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erſcheinen, für welchen eben ſo wohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, worin er ſich ausbreitet,— hinaus als wenn wir uns ein Stück aus dieſer Fülle nehmen, und durch Theilung in daſſelbe hineingehen, keine Grenze zu finden iſt. Sie erſcheint außerdem als die wahrhafteſte; denn ſie hat von dem Gegenſtande noch nichts weggelaſſen, ſondern ihn in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit vor ſich. Dieſe Gewißheit aber giebt in der That ſich ſelbſt für die abſtrakteſte und ärmſte Wahrheit aus. Sie ſagt von dem, was ſie weiß, nur dieß aus: es iſt; und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache; das Bewußtſeyn ſeiner Seits iſt in dieſer Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieſer, und der Gegenſtand eben ſo nur als rei-

nes Dieſes. Ich, dieſer, bin dieſer Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtſeyn hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterſchiedener Beſchaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr ſelbſt, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittelung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorſtellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beſchaffenheiten, ſondern die Sache iſt; und ſie iſt, nur weil ſie iſt; ſie iſt, dieß iſt dem ſinnlichen Wiſſen das Weſentliche, und dieſes reine Seyn oder dieſe einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Eben ſo iſt die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtſeyn iſt Ich, weiter nichts, ein reiner Dieſer; der Einzelne weiß reines Dieſes, oder das Einzelne.

An dem reinen Seyn aber, welches das Weſen dieſer Gewißheit ausmacht, und welches ſie als ihre Wahrheit ausſagt, ſpielt, wenn wir zuſehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche ſinnliche Gewißheit iſt nicht nur dieſe reine Unmittelbarkeit, ſondern ein Beiſpiel derſelben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterſchieden finden wir allenthalben die Hauptverſchiedenheit, daß nämlich in ihr ſogleich aus dem reinen Seyn, die beiden ſchon genannten Dieſen, ein Dieſer als Ich, und ein Dieſes als Gegenſtand herausfallen. Reflektiren wir über dieſen Unterſchied, ſo ergiebt ſich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der ſinnlichen Gewißheit iſt, ſondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich die Sache; und dieſe iſt eben ſo in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.

Dieſen Unterſchied des Weſens und des Beiſpiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittelung, machen nicht nur wir, ſon-

dern wir finden ihn an der ſinnlichen Gewißheit ſelbſt, und in der Form, wie er an ihr iſt, nicht wie wir ihn ſo eben beſtimmten, iſt er aufzunehmen. Es iſt in ihr eines als das einfache Unmittelbarſeyende, oder als das Weſen geſetzt, der Gegenſtand; das andere aber, als das Unweſentliche und Vermittelte, welches darin nicht an ſich, ſondern durch ein Anderes iſt, Ich, ein Wiſſen, das den Gegenſtand nur darum weiß, weil er iſt, und das ſeyn oder auch nicht ſeyn kann. Der Gegenſtand aber iſt das Wahre und das Weſen; er iſt, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wiſſen aber iſt nicht, wenn nicht der Gegenſtand iſt.

Der Gegenſtand iſt alſo zu betrachten, ob er in der That, in der ſinnlichen Gewißheit ſelbſt, als ſolches Weſen iſt, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieſer ſein Begriff, Weſen zu ſeyn, dem entſpricht, wie er in ihr vorhanden iſt. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflektiren und nachzudenken, was er in Wahrheit ſeyn möchte, ſondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die ſinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie iſt alſo ſelbſt zu fragen: Was iſt das Dieſes? Nehmen wir es in der gedoppelten Geſtalt ſeines Seyns, als das Jetzt, und als das Hier, ſo wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine ſo verſtändliche Form erhalten, als es ſelbſt iſt. Auf die Frage: was iſt das Jetzt? antworten wir alſo zum Beiſpiel: das Jetzt iſt die Nacht. Um die Wahrheit dieſer ſinnlichen Gewißheit zu prüfen, iſt ein einfacher Verſuch hinreichend. Wir ſchreiben dieſe Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufſchreiben nicht verlieren; eben ſo wenig dadurch, daß wir ſie aufbewahren. Sehen wir Jetzt, dieſen Mittag, die aufgeſchriebene Wahrheit wieder an, ſo werden wir ſagen müſſen, daß ſie ſchal geworden iſt.

Das Jetzt, welches Nacht iſt, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein

Seyendes; es erweiſt ſich aber vielmehr als ein Nichtſeyendes. Das *Jetzt* ſelbſt erhält ſich wohl, aber als ein ſolches, das nicht Nacht iſt; eben ſo erhält es ſich gegen den Tag, der es Jetzt iſt, als ein ſolches, das auch nicht Tag iſt, oder als ein *Negatives* überhaupt. Dieſes ſich erhaltende Jetzt iſt daher nicht ein unmittelbares, ſondern ein vermitteltes; denn es iſt als ein bleibendes und ſich erhaltendes *dadurch* beſtimmt, daß Anderes, nämlich der Tag und die Nacht, *nicht iſt*. Dabei iſt es eben noch ſo einfach als zuvor, *Jetzt*, und in dieſer Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herſpielt; ſo wenig die Nacht und der Tag ſein Seyn iſt, eben ſo wohl iſt es auch Tag und Nacht; es iſt durch dieß ſein Andersſeyn gar nicht afficirt. Ein ſolches Einfaches, das durch Negation iſt, weder Dieſes noch Jenes, ein *Nichtdieſes*, und eben ſo gleichgültig, auch Dieſes wie Jenes zu ſeyn, nennen wir ein *Allgemeines*; das Allgemeine iſt alſo in der That das Wahre der ſinnlichen Gewißheit.

Als ein Allgemeines *ſprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir ſagen — iſt: *Dieſes*, d. h. das *allgemeine Dieſes*, oder: *es iſt*; d. h. das *Seyn überhaupt*. Wir *ſtellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieſes, oder das Seyn überhaupt *vor*, aber wir *ſprechen* das Allgemeine *aus*; oder wir ſprechen ſchlechhin nicht, wie wir es in dieſer ſinnlichen Gewißheit *meinen*. Die Sprache aber iſt, wie wir ſehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir ſelbſt unmittelbar unſere *Meinung*, und da das Allgemeine das Wahre der ſinnlichen Gewißheit iſt, und die Sprache nur *dieſes* Wahre ausdrückt, ſo iſt es gar nicht möglich, daß wir ein ſinnliches Seyn, das wir meinen, je ſagen können.

Es wird derſelbe Fall ſeyn mit der andern Form des Dieſes, mit dem *Hier*. Das *Hier* iſt z. B. der *Baum*. Ich wende mich um, ſo iſt dieſe Wahrheit verſchwunden, und hat ſich in die entgegengeſetzte verkehrt: *Das Hier iſt nicht ein*

Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Das Hier ſelbſt verſchwindet nicht; ſondern es iſt bleibend im Verſchwinden des Hauſes, Baumes und ſo fort, und gleichgültig Haus, Baum zu ſeyn. Das Dieſes zeigt ſich alſo wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

Dieſer ſinnlichen Gewißheit, indem ſie an ihr ſelbſt das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenſtandes erweiſt, bleibt alſo das reine Seyn als ihr Weſen, aber nicht als Unmittelbares, ſondern als ein ſolches, dem die Negation und Vermittlung weſentlich iſt; hiermit nicht als das, was wir unter dem Seyn meinen, ſondern das Seyn mit der Beſtimmung, daß es die Abſtraktion oder das rein Allgemeine iſt, und unſere Meinung, für welche das Wahre der ſinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine iſt, bleibt allein dieſem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniß, in welchem das Wiſſen und der Gegenſtand zuerſt auftrat, mit dem Verhältniſſe derſelben, wie ſie in dieſem Reſultate zu ſtehen kommen, ſo hat es ſich umgekehrt. Der Gegenſtand, der das Weſentliche ſeyn ſollte, iſt nun das Unweſentliche der ſinnlichen Gewißheit; denn das Allgemeine, zu dem er geworden iſt, iſt nicht mehr ein ſolches, wie er für ſie weſentlich ſeyn ſollte, ſondern ſie iſt jetzt in dem Entgegengeſetzten, nämlich in dem Wiſſen, das vorher das Unweſentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit iſt in dem Gegenſtande, als meinem Gegenſtande, oder im Meinen, er iſt, weil Ich von ihm weiß. Die ſinnliche Gewißheit iſt alſo zwar aus dem Gegenſtande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, ſondern nur in das Ich zurückgedrängt; es iſt zu ſehen, was uns die Erfahrung über dieſe ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt alſo nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens und ſo fort; das Verſchwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich ſie feſt halte. Das Jetzt

iſt Tag, weil Ich ihn ſehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die ſinnliche Gewißheit erfährt aber in dieſem Verhältniſſe dieſelbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, Dieſer ſehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich ſieht aber das Haus, und behauptet, das Hier ſey nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieſelbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Verſicherung beider über ihr Wiſſen; die eine verſchwindet aber in der anderen.

Was darin nicht verſchwindet, iſt Ich, als Allgemeines, deſſen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieſes Hauſes, ſondern ein einfaches Sehen iſt, das durch die Negation dieſes Hauſes und ſo fort vermittelt, darin eben ſo einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher ſpielt, gegen das Haus, den Baum iſt. Ich iſt nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieſes überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber ſo wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, ſagen kann, ſo wenig bei Ich. Indem ich ſage, dieſes Hier, Jetzt, oder ein Einzelnes, ſage ich alle Dieſe, alle Hier, Jetzt, Einzelne; eben ſo, indem ich ſage, Ich, dieſer einzelne Ich, ſage ich überhaupt, alle Ich, jeder iſt das, was ich ſage: Ich, dieſer einzelne Ich. Wenn der Wiſſenſchaft dieſe Forderung als ihr Probierſtein, auf dem ſie ſchlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein ſogenanntes dieſes Ding, oder einen dieſen Menſchen zu deduciren, konſtruiren, a priori zu finden, oder wie man dieß ausdrücken will, ſo iſt billig, daß die Forderung ſage, welches dieſes Ding oder welchen dieſen Ich ſie meine; aber dieß zu ſagen iſt unmöglich.

Die ſinnliche Gewißheit erfährt alſo, daß ihr Weſen weder in dem Gegenſtande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern iſt; denn an beiden iſt das, was Ich meine, vielmehr ein Unweſentliches, und der Gegenſtand und Ich ſind allgemeine, in welchen das-

jenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht beſtehen bleibt, oder iſt. Wir kommen hierdurch dahin, das Ganze der ſinnlichen Gewißheit ſelbſt als ihr Weſen zu ſetzen, nicht mehr nur ein Moment derſelben, wie in den beiden Fällen geſchehen iſt, worin zuerſt der dem Ich entgegengeſetzte Gegenſtand, dann Ich ihre Realität ſeyn ſollte. Es iſt alſo nur die ganze ſinnliche Gewißheit ſelbſt, welche an ihr als Unmittelbarkeit feſthält, und hierdurch alle Entgegenſetzung, die im vorherigen ſtattfand, aus ſich ausſchließt.

Dieſe reine Unmittelbarkeit geht alſo das Andersſeyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum iſt, das Andersſeyn des Jetzt, als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht iſt, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenſtand iſt, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält ſich als ſich ſelbſt gleichbleibende Beziehung, die zwiſchen dem Ich und dem Gegenſtande keinen Unterſchied der Weſentlichkeit und Unweſentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterſchied eindringen kann. Ich dieſer behaupte alſo das Hier als Baum, und wende mich nicht um, ſo daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum ſieht, oder daß Ich ſelbſt ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nicht-Tag nehme, ſondern Ich bin reines Anſchauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt iſt Tag, oder auch dabei, das Hier iſt Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt ſelbſt mit einander, ſondern Ich halte an Einer unmittelbaren Beziehung feſt: das Jetzt iſt Tag.

Da hiermit dieſe Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir ſie auf ein Jetzt, das Nacht iſt, oder auf einen Ich, dem es Nacht iſt, aufmerkſam machen, ſo treten wir zu ihr hinzu, und laſſen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müſſen wir es uns laſſen, denn die Wahrheit dieſer unmittelbaren Beziehung iſt die Wahrheit dieſes Ich, der ſich auf ein

Jetzt oder ein Hier einſchränkt. Würden wir nachher dieſe Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon ſtehen, ſo hätte ſie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr weſentlich iſt. Wir müſſen daher in denſelben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, ſie uns zeigen, d. h. uns zu demſelben dieſem Ich, welches das gewißwiſſende iſt, machen laſſen. Sehen wir alſo, wie das Unmittelbare beſchaffen iſt, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieſes Jetzt. Jetzt; es hat ſchon aufgehört zu ſeyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das iſt, iſt ein anderes als das gezeigte, und wir ſehen, daß das Jetzt eben dieſes iſt, indem es iſt, ſchon nicht mehr zu ſeyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, iſt ein geweſenes; und dieß iſt ſeine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es iſt alſo doch dieß wahr, daß es geweſen iſt. Aber was geweſen iſt, iſt in der That kein Weſen; es iſt nicht, und um das Seyn war es zu thun.

Wir ſehen alſo in dieſem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derſelben: 1. Ich zeige das Jetzt auf, es iſt als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Geweſenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erſte Wahrheit auf, und 2. Jetzt behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es geweſen, aufgehoben iſt. 3. Aber das Geweſene iſt nicht; Ich hebe das Geweſen- oder Aufgehobenſeyn, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre ſo zur erſten Behauptung zurück: daß Jetzt iſt. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt iſt alſo ſo beſchaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches iſt, ſondern eine Bewegung, welche verſchiedene Momente an ihr hat; es wird Dieſes geſetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes geſetzt, oder das Dieſes wird aufgehoben: und dieſes Andersſeyn oder Aufheben des Erſten wird ſelbſt wieder aufgehoben, und ſo zu dem Erſten zurückgekehrt. Aber dieſes in ſich

reflektirte Erſte iſt nicht ganz genau daſſelbe, was es zuerſt, nämlich ein Unmittelbares war; ſondern es iſt eben ein Inſichreflektirtes oder Einfaches, welches ein Andersſeyn bleibt, was es iſt; ein Jetzt, welches abſolut viele Jetzt iſt; und dieß iſt das wahrhafte Jetzt; das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in ſich hat, Stunden; ein ſolches Jetzt, eine Stunde, iſt eben ſo viele Minuten, und dieſe Jetzt gleichfalls viele Jetzt und ſo fort. — Das Aufzeigen iſt alſo ſelbſt die Bewegung, welche es ausſpricht, was das Jetzt in Wahrheit iſt; nämlich ein Reſultat, oder eine Vielheit von Jetzt zuſammengefaßt; und das Aufzeigen iſt das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines iſt.

Das aufgezeigte Hier, das ich feſthalte, iſt eben ſo ein dieſes Hier, das in der That nicht dieſes Hier, ſondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links iſt. Das Oben iſt ſelbſt eben ſo dieſes vielfache Andersſeyn in Oben, Unten und ſo fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden ſollte, verſchwindet in anderen Hier, aber dieſe verſchwinden eben ſo; das aufgezeigte, feſtgehaltene und bleibende iſt ein negatives Dieſes, das nur ſo iſt, indem die Hier, wie ſie ſollen, genommen werden, aber darin ſich aufheben; es iſt eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er iſt aber nicht, ſondern, indem er als ſeyend aufgezeigt wird, zeigt ſich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wiſſen, ſondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu ſeyn, welches, wie der Tag, eine einfache Vielheit der Jetzt, ſo eine einfache Vielheit der Hier iſt.

Es erhellt, daß die Dialektik der ſinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geſchichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die ſinnliche Gewißheit ſelbſt nichts anderes als nur dieſe Geſchichte iſt. Das natürliche Bewußtſeyn geht deswegen auch zu dieſem Reſultate, was an ihr das Wahre iſt, immer ſelbſt fort, und macht die Erfahrung darüber; aber ver-

gißt es nur eben ſo immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es iſt daher zu verwundern, wenn gegen dieſe Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philoſophiſche Behauptung, und gar als Reſultat des Skepticismus aufgeſtellt wird: die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als dieſen, oder ſinnlichen, habe abſolute Wahrheit für das Bewußtſeyn; eine ſolche Behauptung weiß zugleich nicht, was ſie ſpricht, weiß nicht, daß ſie das Gegentheil von dem ſagt, was ſie ſagen will. Die Wahrheit des ſinnlichen Dieſen für das Bewußtſeyn ſoll allgemeine Erfahrung ſeyn; vielmehr iſt das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtſeyn hebt eine ſolche Wahrheit, wie z. B. das Hier iſt ein Baum, oder das Jetzt iſt Mittag, ſelbſt wieder auf, und ſpricht das Gegentheil aus: das Hier iſt nicht ein Baum, ſondern ein Haus; und was in dieſer die erſte aufhebenden Behauptung wieder eine eben ſolche Behauptung eines ſinnlichen Dieſen iſt, hebt es ſo fort eben ſo auf; und wird in aller ſinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dieß erfahren, was wir geſehen haben, das Dieſes nämlich als ein Allgemeines, das Gegentheil deſſen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu ſeyn verſichert. — Bei dieſer Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt ſeyn, die Rückſicht auf das Praktiſche zu anticipiren. In dieſer Rückſicht kann Denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der ſinnlichen Gegenſtände behaupten, geſagt werden, daß ſie in die unterſte Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleuſiniſchen Myſterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweiſen ſind, und das Geheimniß des Eſſens des Brodes und des Trinkens des Weines erſt zu lernen haben; denn der in dieſe Geheimniſſe Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der ſinnliche Dinge, ſondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils ſelbſt ihre Nichtigkeit, theils ſieht er ſie vollbringen. Auch die Thiere ſind nicht von dieſer Weisheit ausgeſchloſſen, ſondern erweiſen ſich

vielmehr am tiefſten in ſie eingeweiht zu ſeyn; denn ſie bleiben nicht vor den ſinnlichen Dingen als an ſich ſeyenden ſtehen, ſondern verzweifelnd an dieſer Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen ſie ohne weiteres zu, und zehren ſie auf; und die ganze Natur feiert, wie ſie, dieſe offenbaren Myſterien, welche es lehren, was die Wahrheit der ſinnlichen Dinge iſt.

Die, welche ſolche Behauptung aufſtellen, ſagen aber, gemäß vorhergehenden Bemerkungen, auch ſelbſt unmittelbar das Gegentheil deſſen, was ſie meinen; eine Erſcheinung, die vielleicht am fähigſten iſt, zum Nachdenken über die Natur der ſinnlichen Gewißheit zu bringen. Sie ſprechen von dem Daſeyn *äußerer* Gegenſtände, welche noch genauer, als *wirkliche*, abſolut *einzelne*, *ganz perſönliche*, *individuelle* Dinge, deren jedes ſeines abſolutgleichen nicht mehr hat, beſtimmt werden können; dieß Daſeyn habe abſolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen *dieſes* Stück Papier, worauf ich *dieß* ſchreibe, oder vielmehr geſchrieben habe; aber was ſie meinen, ſagen ſie nicht. Wenn ſie wirklich dieſes Stück Papier, das ſie meinen, *ſagen* wollten, und ſie wollten *ſagen*, ſo iſt dieß unmöglich, weil das ſinnliche Dieſes, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtſeyn, dem Anſichallgemeinen angehört, *unerreichbar* iſt. Unter dem wirklichen Verſuche, es zu ſagen, würde es daher vermodern; die ſeine Beſchreibung angefangen, könnten ſie nicht vollenden, ſondern müßten ſie anderen überlaſſen, welche von einem Dinge zu ſprechen, das nicht iſt, zuletzt ſelbſt eingeſtehen würden. Sie meinen alſo wohl *dieſes* Stück Papier, das hier ein ganz anderes als das obige iſt; aber ſie ſprechen wirkliche *Dinge*, *äußere* oder *ſinnliche Gegenſtände*, *abſolut einzelne* Weſen und ſo fort, d. h. ſie ſagen von ihnen nur das *Allgemeine*; daher, was das Unausſprechliche genannt wird, nichts anderes iſt, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte. — Wird von etwas weiter nichts geſagt, als daß es

ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenſtand iſt, ſo iſt es nur als das Allerallgemeinſte, und damit iſt vielmehr ſeine Gleichheit mit allem, als die Unterſchiedenheit ausgeſprochen. Sage ich ein einzelnes Ding, ſo ſage ich es vielmehr eben ſo als ganz Allgemeines, denn Alle ſind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieſes Ding iſt alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieſes Stück Papier, ſo iſt alles und jedes Papier, ein dieſes Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine geſagt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und ſo ſie gar nicht zum Worte kommen zu laſſen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, ſo mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit in der That iſt; ich zeige es auf, als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm ſelbſt ein einfaches Zuſammen vieler Hier, d. h. ein Allgemeines iſt, ich nehme ſo es auf, wie es in Wahrheit iſt, und ſtatt ein Unmittelbares zu wiſſen, nehme ich wahr.

II.

Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuſchung.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt ſich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit iſt das Allgemeine, ſie aber will das Dieſes nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seyende iſt, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, ſo ſind auch ihre in ihr unmittelbar ſich unterſcheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenſtand ein allgemeiner. Jenes Princip iſt uns entſtanden, und unſer Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erſcheinendes Aufnehmen, wie der ſinnlichen Gewißheit, ſondern ein nothwendiges. In dem Entſtehen des Princips ſind zugleich die beiden Momente, die an ihrer Erſcheinung nur herausfallen,

geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieſelbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dieß der Gegenſtand. Der Gegenſtand iſt dem Weſen nach daſſelbe, was die Bewegung iſt, ſie die Entfaltung und Unterſcheidung der Momente, er das Zuſammengefaßtſeyn derſelben. Für uns oder an ſich iſt das Allgemeine als Princip das Weſen der Wahrnehmung; und gegen dieſe Abſtraktion, die beiden unterſchiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unweſentliche. Aber in der That, weil beide ſelbſt das Allgemeine oder das Weſen ſind, ſind ſie beide weſentlich; indem ſie aber ſich als entgegengeſetzte auf einander beziehen, ſo kann in der Beziehung nur das eine das Weſentliche ſeyn; und der Unterſchied des Weſentlichen und Unweſentlichen muß ſich an ſie vertheilen. Das Eine als das Einfache beſtimmt, der Gegenſtand, iſt das Weſen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung iſt das Unbeſtändige, das ſeyn kann oder auch nicht, und das Unweſentliche.

Dieſer Gegenſtand iſt nun näher zu beſtimmen, und dieſe Beſtimmung aus dem Reſultate, das ſich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwickelung gehört nicht hierher. Da ſein Princip, das Allgemeine, in ſeiner Einfachheit ein vermitteltes iſt, ſo muß er dieß als ſeine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt ſich dadurch als das Ding von vielen Eigenſchaften. Der Reichthum des ſinnlichen Wiſſens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiherſpielende war; denn nur jene hat die Negation, den Unterſchied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Weſen.

Das Dieſes iſt alſo geſetzt, als nicht dieſes, oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, ſondern ein beſtimmtes Nichts, oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Dieſen. Das Sinnliche iſt hierdurch ſelbſt noch vorhanden,

aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit ſeyn ſollte, als das gemeinte Einzelne, ſondern als Allgemeines, oder als das, was ſich als Eigenſchaft beſtimmen wird. Das Aufheben ſtellt ſeine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen geſehen haben; es iſt ein Negiren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Dieſen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und iſt ſelbſt ſinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn aber iſt ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittlung oder das Negative an ihm hat; indem es dieß an ſeiner Unmittelbarkeit ausdrückt, iſt es eine unterſchiedene, beſtimmte Eigenſchaft. Damit ſind zugleich viele ſolche Eigenſchaften, eine die negative der andern, geſetzt. Indem ſie in der Einfachheit des Allgemeinen ausgedrückt ſind, beziehen ſich dieſe Beſtimmtheiten, die eigentlich erſt durch eine ferner hinzukommende Beſtimmung Eigenſchaften ſind, auf ſich ſelbſt, ſind gleichgültig gegen einander, jede für ſich, frei von der andern. Die einfache ſich ſelbſt gleiche Allgemeinheit ſelbſt aber iſt wieder von dieſen ihren Beſtimmtheiten unterſchieden und frei; ſie iſt das reine Sichaufſichbeziehen, oder das Medium, worin dieſe Beſtimmtheiten alle ſind, ſich alſo in ihr als in einer einfachen Einheit durchdringen, ohne ſich zu berühren; denn eben durch die Theilnahme an dieſer Allgemeinheit ſind ſie gleichgültig für ſich. — Dieß abſtrakte allgemeine Medium, das die Dingheit überhaupt oder das reine Weſen genannt werden kann, iſt nichts Anderes als das Hier und Jetzt, wie es ſich erwieſen hat, nämlich als ein einfaches Zuſammen von vielen, aber die vielen ſind in ihrer Beſtimmtheit ſelbſt einfach allgemeine. Dieß Salz iſt einfaches Hier, und zugleich vielfach; es iſt weiß, und auch ſcharf, auch kubiſch geſtaltet, auch von beſtimmter Schwere, und ſo weiter. Alle dieſe vielen Eigenſchaften ſind in einem einfachen Hier, worin ſie ſich alſo durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, ſon=

dern jede iſt allenthalben in demſelben, worin die andere iſt; und zugleich, ohne durch verſchiedene Hier geſchieden zu ſeyn, afficiren ſie ſich in dieſer Durchdringung nicht; das weiße afficirt oder verändert das kubiſche nicht, beide nicht das ſcharfe, und ſo weiter, ſondern da jede ſelbſt einfaches Sichaufſichbeziehen iſt, läßt ſie die andern ruhig und bezieht ſich nur durch das gleichgültige Auch auf ſie. Dieſes Auch iſt alſo das reine Allgemeine ſelbſt, oder das Medium, die ſie ſo zuſammenfaſſende Dingheit.

In dieſem Verhältniſſe, das ſich ergeben hat, iſt nur erſt der Charakter der poſitiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet ſich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen werden muß. Nämlich wenn die vielen beſtimmten Eigenſchaften ſchlechterdings gleichgültig wären, und ſich durchaus nur auf ſich ſelbſt bezögen, ſo wären ſie keine beſtimmte; denn ſie ſind dieß nur, inſofern ſie ſich unterſcheiden, und ſich auf andere als entgegengeſetzte beziehen. Nach dieſer Entgegenſetzung aber können ſie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zuſammen ſeyn, die ihnen eben ſo weſentlich iſt als die Negation; die Unterſcheidung derſelben, inſofern ſie nicht eine gleichgültige, ſondern ausſchließende, Anderes negirende iſt, fällt alſo außer dieſem einfachen Medium; und dieſes iſt daher nicht nur ein Auch, gleichgültige Einheit, ſondern auch Eins, ausſchließende Einheit. — Das Eins iſt das Moment der Negation, wie es ſelbſt auf eine einfache Weiſe ſich auf ſich bezieht und Anderes ausſchließt; und wodurch die Dingheit als Ding beſtimmt iſt. An der Eigenſchaft iſt die Negation als Beſtimmtheit, die unmittelbar eins iſt mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch dieſe Einheit mit der Negation Allgemeinheit iſt; als Eins aber iſt ſie, wie ſie von dieſer Einheit mit dem Gegenſtande befreit und an und für ſich ſelbſt iſt.

In dieſen Momenten zuſammen iſt das Ding als das

Wahre der Wahrnehmung vollendet, ſo weit es nöthig iſt, es hier zu entwickeln. Es iſt α) die gleichgültige paſſive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenſchaften, oder vielmehr Materien, β) die Negation eben ſo als einfach, oder das Eins, das Ausſchließen entgegengeſetzter Eigenſchaften, und γ) die vielen Eigenſchaften ſelbſt, die Beziehung der zwei erſten Momente; die Negation, wie ſie ſich auf das gleichgültige Element bezieht, und ſich darin als eine Menge von Unterſchieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Beſtehens in die Vielheit ausſtrahlend. Nach der Seite, daß dieſe Unterſchiede dem gleichgültigen Medium angehören, ſind ſie ſelbſt allgemein, beziehen ſich nur auf ſich, und afficiren ſich nicht; nach der Seite aber, daß ſie der negativen Einheit angehören, ſind ſie zugleich ausſchließend; haben aber dieſe entgegengeſetzte Beziehung nothwendig an Eigenſchaften, die aus ihrem Auch entfernt ſind. Die ſinnliche Allgemeinheit oder die unmittelbare Einheit des Seyns und des Negativen, iſt erſt ſo Eigenſchaft, inſofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt und von einander unterſchieden ſind, und ſie dieſe mit einander zuſammenſchließt; dieſe Beziehung derſelben auf die reinen weſentlichen Momente vollendet erſt das Ding.

So iſt nun das Ding der Wahrnehmung beſchaffen; und das Bewußtſeyn iſt als Wahrnehmendes beſtimmt, inſofern dieß Ding ſein Gegenſtand iſt; es hat ihn nur zu nehmen und ſich als reines Auffaſſen zu verhalten; was ſich ihm dadurch ergiebt, iſt das Wahre. Wenn es ſelbſt bei dieſem Nehmen etwas thäte, würde es durch ſolches Hinzuſetzen oder Weglaſſen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenſtand das Wahre und Allgemeine, das ſich ſelbſt Gleiche, das Bewußtſeyn ſich aber das Veränderliche und Unweſentliche iſt, kann es ihm geſchehen, daß es den Gegenſtand unrichtig auffaßt und ſich täuſcht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtſeyn der Möglichkeit der Täuſchung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip

iſt, iſt das Andersſeyn ſelbſt unmittelbar für es, aber als das Nichtige, Aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit iſt daher die Sichſelbſtgleichheit, und ſein Verhalten, als ſich ſelbſt gleiches aufzufaſſen. Indem zugleich das Verſchiedene für es iſt, iſt es ein Beziehen der verſchiedeneu Momente ſeines Auffaſſens auf einander; wenn ſich aber in dieſer Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, ſo iſt dieß nicht eine Unwahrheit des Gegenſtandes, (denn er iſt das ſich ſelbſt Gleiche,) ſondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewußtſeyn in ſeinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie iſt für uns in der ſo eben gegebenen Entwicklung des Gegenſtandes und des Verhaltens des Bewußtſeyns zu ihm ſchon enthalten, und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widerſprüche ſeyn. — Der Gegenſtand, den Ich aufnehme, bietet ſich als rein Einer dar; auch werde ich die Eigenſchaft an ihm gewahr, die allgemein iſt, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erſte Seyn des gegenſtändlichen Weſens als eines Einen, war alſo nicht ſein wahres Seyn, da er das Wahre iſt, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffaſſen war nicht richtig. Ich muß um der Allgemeinheit der Eigenſchaft willen das gegenſtändliche Weſen vielmehr als eine Gemeinſchaft überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenſchaft wahr als beſtimmte, Anderem entgegengeſetzte, und es ausſchließende. Ich faßte das gegenſtändliche Weſen alſo in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine Gemeinſchaft mit Anderen oder als die Kontinuität beſtimmte, und muß, vielmehr um der Beſtimmtheit der Eigenſchaft willen, die Kontinuität trennen und es als ausſchließendes Eins ſetzen. An dem getrennten Eins finde ich viele ſolche Eigenſchaften, die einander nicht afficiren, ſondern gleichgültig gegen einander ſind; ich nahm den Gegenſtand alſo nicht richtig wahr, als ich ihn als ein Ausſchließendes auffaßte, ſondeen er iſt, wie vorhin nur

Kontinuität überhaupt, ſo jetzt ein allgemeines gemeinſchaftliches Medium, worin viele Eigenſchaften als ſinnliche Allgemeinheiten, jede für ſich iſt, und als beſtimmte die anderen ausſchließt. Das Einfache und Wahre, das ich wahrnehme, iſt aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, ſondern die einzelne Eigenſchaft für ſich, die aber ſo weder Eigenſchaft, noch ein beſtimmtes Seyn iſt; denn ſie iſt nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenſchaft iſt ſie aber nur am Eins, und beſtimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als dieß reine Sichaufſichſelbſtbeziehen nur ſinnliches Seyn überhaupt, da ſie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtſeyn, für welches jetzt ein ſinnliches Seyn iſt, iſt nur ein Meinen, d. h., es iſt aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in ſich zurückgegangen. Allein das ſinnliche Seyn und Meinen geht ſelbſt in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen, und wieder in denſelben ſich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden Kreislauf hineingeriſſen.

Das Bewußtſeyn durchläuft ihn alſo nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieſelbe Weiſe wie das erſtemal. Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Reſultat und das Wahre deſſelben ſeine Auflöſung, oder die Reflexion in ſich ſelbſt aus dem Wahren iſt. Es hat ſich hiermit für das Bewußtſeyn beſtimmt, wie ſein Wahrnehmen weſentlich beſchaffen iſt, nämlich nicht ein einfaches reines Auffaſſen, ſondern in ſeinem Auffaſſen zugleich aus dem Wahren heraus in ſich reflektirt zu ſeyn. Dieſe Rückkehr des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt, die ſich in das reine Auffaſſen unmittelbar, — denn ſie hat ſich als dem Wahrnehmen weſentlich gezeigt, — einmiſcht, verändert das Wahre. Das Bewußtſeyn erkennt dieſe Seite zugleich als die ſeinige, und nimmt ſie auf ſich, wodurch es alſo den wahren Gegenſtand rein erhalten wird. — Es iſt hiermit jetzt, wie es bei der ſinnlichen Gewiß-

heit geſchah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtſeyn in ſich zurückgedrängt wird, aber zunächſt nicht in dem Sinne, in welchem dieß bei jener der Fall war; als ob es in die Wahrheit des Wahrnehmens fiele, ſondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkommt, in es fällt. Durch dieſe Erkenntniß aber iſt es zugleich fähig, ſie aufzuheben; es unterſcheidet ſein Auffaſſen des Wahren von der Unwahrheit ſeines Wahrnehmens, korrigirt dieſe, und inſofern es dieſe Berichtigung ſelbſt vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens, in daſſelbe. Das Verhalten des Bewußtſeyns, das nunmehr zu betrachten iſt, iſt alſo ſo beſchaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, ſondern auch ſeiner Reflexion in ſich bewußt iſt, und dieſe von der einfachen Auffaſſung ſelbſt abtrennt.

Ich werde alſo zuerſt des Dings als Eines gewahr, und habe es in dieſer wahren Beſtimmung feſt zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widerſprechendes vorkommt, ſo iſt dieß als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verſchiedene Eigenſchaften vor, welche Eigenſchaften des Dings zu ſeyn ſcheinen; allein das Ding iſt Eins und von dieſer Verſchiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu ſeyn, ſind wir uns bewußt, daß ſie in uns fällt. Dieß Ding iſt alſo in der That nur weiß, an unſer Auge gebracht, ſcharf auch, an unſere Zunge, auch kubiſch an unſer Gefühl, und ſo fort. Die gänzliche Verſchiedenheit dieſer Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, ſondern aus uns; ſie fallen uns an unſerem von der Zunge ganz unterſchiedenen Auge und ſo fort, ſo aus einander. Wir ſind ſomit das allgemeine Medium, worin ſolche Momente ſich abſondern und für ſich ſind. Hierdurch alſo, daß wir die Beſtimmtheit allgemeines Medium zu ſeyn, als unſere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichſelbſtgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu ſeyn.

Dieſe verſchiedenen Seiten, welche das Bewußtſeyn auf ſich nimmt, ſind aber, jede ſo für ſich, als in dem allgemeinen Medium ſich befindend betrachtet, beſtimmt; das Weiße iſt nur in Entgegenſetzung gegen das Schwarze, und ſo fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daß es andern ſich entgegenſetzt. Es ſchließt aber andere nicht, inſofern es Eins iſt, von ſich aus; denn Eins zu ſeyn iſt das allgemeine Aufſichſelbſtbeziehen, und dadurch, daß es Eins iſt, iſt es vielmehr allen gleich; ſondern durch die Beſtimmtheit. Die Dinge ſelbſt alſo ſind an und für ſich beſtimmte; ſie haben Eigenſchaften, wodurch ſie ſich von andern unterſcheiden. Indem die Eigenſchaft die eigene Eigenſchaft des Dinges, oder eine Beſtimmtheit an ihm ſelbſt iſt, hat es mehrere Eigenſchaften. Denn fürs erſte iſt das Ding das wahre, es iſt an ſich ſelbſt; und was an ihm iſt, iſt an ihm als ſein eigenes Weſen, nicht um anderer willen; alſo ſind zweitens die beſtimmten Eigenſchaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, ſondern an ihm ſelbſt; ſie ſind aber beſtimmte Eigenſchaften an ihm nur, indem ſie mehrere ſich von einander unterſcheidende ſind; und drittens, indem ſie ſo in der Dingheit ſind, ſind ſie an und für ſich und gleichgültig gegen einander. Es iſt alſo in Wahrheit das Ding ſelbſt, welches weiß, und auch kubiſch, auch ſcharf, und ſo fort iſt, oder das Ding iſt das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenſchaften außer einander beſtehen, ohne ſich zu berühren und aufzuheben; und ſo genommen wird es als das Wahre genommen.

Bei dieſem Wahrnehmen nun iſt das Bewußtſeyn zugleich ſich bewußt, daß es ſich auch in ſich ſelbſt reflektirt und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengeſetzte Moment vorkommt. Dieß Moment aber iſt Einheit des Dings mit ſich ſelbſt, welche den Unterſchied aus ſich ausſchließt. Sie iſt es demnach, welche das Bewußtſeyn auf ſich zu nehmen hat; denn das Ding

ſelbſt iſt das Beſtehen der vielen verſchiedenen und unabhängigen Eigenſchaften. Es wird alſo von dem Dinge geſagt, es iſt weiß, auch kubiſch, und auch ſcharf u. ſ. f. Aber inſofern es weiß iſt, iſt es nicht kubiſch, und inſofern es kubiſch und auch weiß iſt, iſt es nicht ſcharf u. ſ. f. Das Ineinsſetzen dieſer Eigenſchaften kommt nur dem Bewußtſeyn zu, welches ſie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu laſſen hat. Zu dem Ende bringt es das Inſofern herbei, wodurch es ſie aus einander, und das Ding als das Auch erhält. Recht eigentlich wird das Einsſeyn von dem Bewußtſeyn erſt ſo auf ſich genommen, daß dasjenige, was Eigenſchaft genannt wurde, als freie Materie vorgeſtellt wird. Das Ding iſt auf dieſe Weiſe zum wahrhaften Auch erhoben, indem es eine Sammlung von Materien, und, ſtatt Eins zu ſeyn, zu einer bloß umſchließenden Oberfläche wird.

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewußtſeyn vorhin auf ſich genommen, und jetzt auf ſich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuſchrieb, und jetzt ihm zuſchreibt, ſo ergiebt ſich, daß es Abwechslungsweiſe eben ſo wohl ſich ſelbſt als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitsloſen Eins, wie zu einem in ſelbſtſtändige Materien aufgelößten Auch. Das Bewußtſeyn findet alſo durch dieſe Vergleichung, daß nicht nur ſein Nehmen des Wahren, die Verſchiedenheit des Auffaſſens und des in ſich Zurückgehens an ihm hat, ſondern daß vielmehr das Wahre ſelbſt, das Ding, ſich auf dieſe gedoppelte Weiſe zeigt. Es iſt hiermit die Erfahrung vorhanden, daß das Diug ſich für das auffaſſende Bewußtſeyn auf eine beſtimmte Weiſe darſtellt, aber zugleich aus der Weiſe, in der es ſich darbietet, heraus und in ſich reflektirt iſt, oder an ihm ſelbſt eine entgegengeſetzte Wahrheit hat.

Das Bewußtſeyn iſt alſo auch aus dieſer zweiten Art, ſich im Wahrnehmen zu verhalten, nämlich das Ding als das wahre Sichſelbſtgleiche, ſich aber für das Ungleiche, für das

aus der Gleichheit heraus Inſichzurückgehende zu nehmen, ſelbſt heraus, und der Gegenſtand iſt ihm jetzt dieſe ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenſtand und an das Bewußtſeyn vertheilt war. Das Ding iſt Eins, in ſich reflektirt; es iſt für ſich; aber es iſt auch für ein Anderes; und zwar iſt es ein Anderes für ſich, als es für Anderes iſt. Das Ding iſt hiernach für ſich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verſchiedenes Seyn; aber es iſt auch Eins; das Einsſeyn aber widerſpricht dieſer ſeiner Verſchiedenheit; das Bewußtſeyn hätte hiernach dieß Ineinsſetzen wieder auf ſich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es müßte alſo ſagen, daß das Ding, inſofern es für ſich iſt, nicht für Anderes iſt. Allein dem Dinge ſelbſt kommt auch das Einsſeyn zu, wie das Bewußtſeyn erfahren hat; das Ding iſt weſentlich in ſich reflektirt. Das Auch, oder der gleichgültige Unterſchied fällt alſo wohl eben ſo in das Ding, als das Einsſeyn; aber da beides verſchieden, nicht in daſſelbe, ſondern in verſchiedene Dinge; der Widerſpruch, der an dem gegenſtändlichen Weſen überhaupt iſt, vertheilt ſich an zwei Gegenſtände. Das Ding iſt alſo wohl an und für ſich, ſich ſelbſt gleich, aber dieſe Einheit mit ſich ſelbſt wird durch andere Dinge geſtört; ſo iſt die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersſeyn außer ihm, ſo wie außer dem Bewußtſeyn.

Ob nun zwar ſo der Widerſpruch des gegenſtändlichen Weſens an verſchiedene Dinge vertheilt iſt, ſo wird darum doch an das abgeſonderte einzelne Ding ſelbſt der Unterſchied kommen. Die verſchiedenen Dinge ſind alſo für ſich geſetzt; und der Widerſtreit fällt in ſie ſo gegenſeitig, daß jedes nicht von ſich ſelbſt, ſondern nur von dem andern verſchieden iſt. Jedes iſt aber hiermit ſelbſt als ein Unterſchiedenes beſtimmt, und hat den weſentlichen Unterſchied von den andern an ihm; aber zugleich nicht ſo, daß dieß eine Entgegenſetzung an ihm ſelbſt wäre, ſondern es für ſich iſt einfache Be=

ſtimmtheit, welche ſeinen weſentlichen es von andern unterſcheidenden Charakter ausmacht. In der That iſt zwar, da die Verſchiedenheit an ihm iſt, dieſelbe nothwendig als wirklicher Unterſchied mannigfaltiger Beſchaffenheit an ihm. Allein weil die Beſtimmtheit das Weſen des Dings ausmacht, wodurch es von andern ſich unterſcheidet und für ſich iſt, ſo iſt dieſe ſonſtige mannigfaltige Beſchaffenheit das Unweſentliche. Das Ding hat hiermit zwar in ſeiner Einheit das gedoppelte Inſofern an ihm, aber mit ungleichem Werthe; wodurch dieß Entgegengeſetztſeyn alſo nicht zur wirklichen Entgegenſetzung des Dings ſelbſt wird, ſondern inſofern dieß durch ſeinen abſoluten Unterſchied in Entgegenſetzung kommt, hat es ſie gegen ein anderes Ding außer ihm. Die ſonſtige Mannigfaltigkeit iſt zwar auch nothwendig an dem Dinge, ſo daß ſie nicht von ihm wegbleiben kann, aber ſie iſt ihm unweſentlich.

Dieſe Beſtimmtheit, welche den weſentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen andern unterſcheidet, iſt nun ſo beſtimmt, daß das Ding dadurch im Gegenſatze mit andern iſt, aber ſich darin für ſich erhalten ſoll. Ding aber, oder für ſich ſeyendes Eins iſt es nur, inſofern es nicht in dieſer Beziehung auf andere ſteht; denn in dieſer Beziehung iſt vielmehr der Zuſammenhang mit Anderem geſetzt; und Zuſammenhang mit Anderem iſt das Aufhören des Fürſichſeyns. Durch den abſoluten Charakter gerade und ſeine Entgegenſetzung verhält es ſich zu anderen, und iſt weſentlich nur dieß Verhalten; das Verhältniß aber iſt die Negation ſeiner Selbſtſtändigkeit, und das Ding geht vielmehr durch ſeine weſentliche Eigenſchaft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtſeyn, daß das Ding eben durch die Beſtimmtheit, welche ſein Weſen und ſein Fürſichſeyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach ſo betrachtet werden. Das Ding iſt geſetzt als Fürſichſeyn, oder als abſolute Negation alles Andersſeyns;

daher abſolute, nur ſich auf ſich beziehende Negation; aber die ſich auf ſich beziehende Negation iſt Aufheben *ſeiner ſelbſt*, oder ſein Weſen in einem Andern zu haben.

In der That enthält die Beſtimmung des Gegenſtandes, wie er ſich ergeben hat, nichts anderes; er ſoll eine weſentliche Eigenſchaft, welche ſein einfaches Fürſichſeyn ausmacht, bei dieſer Einfachheit aber auch die Verſchiedenheit an ihm ſelbſt haben, welche zwar *nothwendig* ſeyn, aber nicht die *weſentliche* Beſtimmtheit ausmachen ſoll. Aber dieß iſt eine Unterſcheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das *Unweſentliche*, welches doch zugleich *nothwendig* ſeyn ſoll, hebt ſich ſelbſt auf, oder iſt dasjenige, was ſo eben die Negation ſeiner ſelbſt genannt wurde.

Es fällt hiermit das letzte *Inſofern* hinweg, welches das Fürſichſeyn und das Seyn für Anderes trennte; der Gegenſtand iſt vielmehr *in einer und derſelben Rückſicht das Gegentheil ſeiner ſelbſt, für ſich, inſofern er für Anderes, und für Anderes, inſofern er für ſich iſt.* Er iſt *für ſich*, in ſich reflektirt, Eins; aber dieß *für ſich*, in ſich reflektirt, Eins ſeyn iſt mit ſeinem Gegentheile, *dem Seyn für ein Anderes*, in einer Einheit, und darum nur als Aufgehobenes geſetzt; oder dieß *Fürſichſeyn* iſt eben ſo *unweſentlich*, als dasjenige, was allein das Unweſentliche ſeyn ſollte, nämlich das Verhältniß zu Anderem.

Der Gegenſtand iſt hierdurch in ſeinen reinen Beſtimmtheiten oder in den Beſtimmtheiten, welche ſeine Weſenheit ausmachen ſollten, eben ſo aufgehoben, als er in ſeinem ſinnlichen Seyn zu einem Aufgehobenen wurde. Aus dem ſinnlichen Seyn wird er ein Allgemeines; aber dieß Allgemeine iſt, da es *aus dem Sinnlichen herkommt*, weſentlich durch daſſelbe *bedingt*, und daher überhaupt nicht wahrhaft ſichſelbſtgleiche, ſondern *mit einem Gegenſatze afficirte* Allgemeinheit, welche ſich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allge-

meinheit, des Eins der Eigenſchaften und des Auchs der freien Materien trennt. Dieſe reinen Beſtimmtheiten ſcheinen die Weſenheit ſelbſt auszudrücken, aber ſie ſind nur ein Fürſichſeyn, welches mit dem Seyn für ein Anderes behaftet iſt; indem aber beide weſentlich in einer Einheit ſind, ſo iſt jetzt die unbedingte abſolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewußtſeyn tritt hier erſt wahrhaft in das Reich des Verſtandes ein.

Die ſinnliche Einzelnheit alſo verſchwindet zwar in der dialektiſchen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit und wird Allgemeinheit, aber nur ſinnliche Allgemeinheit. Das Meinen iſt verſchwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenſtand, wie er an ſich iſt oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als Anſichſeyn des Eins hervor, oder als Reflektirtſeyn in ſich ſelbſt. Es iſt aber noch ein bedingtes Fürſichſeyn, neben welchem ein anderes Fürſichſeyn, die der Einzelnheit entgegengeſetzte und durch ſie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber dieſe beiden widerſprechenden Extreme ſind nicht nur neben einander, ſondern in Einer Einheit, oder, was daſſelbe iſt, das Gemeinſchaftliche beider, das Fürſichſeyn iſt mit dem Gegenſatze überhaupt behaftet, d. h., es iſt zugleich nicht ein Fürſichſeyn. Dieſe Momente ſucht die Sophiſterei des Wahrnehmens von ihrem Widerſpruche zu retten, und durch die Unterſcheidung der Rückſichten, durch das Auch und Inſofern feſtzuhalten, ſo wie endlich durch die Unterſcheidung des Unweſentlichen, und eines ihm entgegengeſetzten Weſens, das Wahre zu ergreifen. Allein dieſe Auskunftsmittel, ſtatt die Täuſchung in dem Auffaſſen abzuhalten, erweiſen ſich vielmehr ſelbſt als nichtig, und das Wahre, das durch dieſe Logik des Wahrnehmens gewonnen werden ſoll, erweiſt ſich in Einer und derſelben Rückſicht das Gegentheil zu ſeyn, und hiermit zu ſei-

nem Weſen die unterſcheidungs- und beſtimmungsloſe Allgemeinheit zu haben.

Dieſe leeren Abſtraktionen der Einzelnheit und der ihr entgegengeſetzten Allgemeinheit, ſo wie des Weſens, das mit einem Unweſentlichen verknüpft, eines Unweſentlichen, das doch zugleich nothwendig iſt, ſind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft ſogenannte geſunde Menſchenverſtand iſt; er, der ſich für das gediegene reale Bewußtſeyn nimmt, iſt im Wahrnehmen nur das Spiel dieſer Abſtraktionen; er iſt überhaupt immer da am ärmſten, wo er am reichſten zu ſeyn meint. Indem er von dieſen nichtigen Weſen herumgetrieben, von dem einen dem andern in die Arme geworfen wird, und durch ſeine Sophiſterei Abwechslungsweiſe jetzt das eine, dann das geradentgegengeſetzte feſtzuhalten und zu behaupten bemüht, ſich der Wahrheit widerſetzt, meint er von der Philoſophie, ſie habe es nur mit Gedankendingen zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun und erkennt ſie für die reinen Weſen, für die abſoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt ſie dieſelben zugleich in ihrer Beſtimmtheit, und iſt darum Meiſter über ſie, während jener wahrnehmende Verſtand ſie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geſchickt wird. Er ſelbſt kommt nicht zu dem Bewußtſeyn, daß es ſolche einfache Weſenheiten ſind, die in ihm walten, ſondern er meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, ſo wie die ſinnliche Gewißheit nicht weiß, daß die leere Abſtraktion des reinen Seyns ihr Weſen iſt; aber in der That ſind ſie es, an welchen er durch allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läuft; ſie ſind der Zuſammenhalt und die Herrſchaft deſſelben, und allein dasjenige, was das Sinnliche als Weſen für das Bewußtſeyn iſt, was ſeine Verhältniſſe zu ihm beſtimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und ſeines Wahren abläuft. Dieſer Verlauf, ein beſtändig abwechſelndes Beſtimmen des Wahren und Aufhe-

ben dieſes Beſtimmens, macht eigentlich das tägliche und beſtän⸗dige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahr⸗heit ſich zu bewegen meinenden Bewußtſeyns aus. Es geht dar⸗in unaufhaltſam zu dem Reſultate des gleichen Aufhebens aller dieſer weſentlichen Weſenheiten oder Beſtimmungen fort, iſt aber in jedem einzelnen Momente nur dieſer Einen Beſtimmtheit als des Wahren ſich bewußt, und dann wieder der entgegenge⸗ſetzten. Es wittert wohl ihre Unweſenheit; ſie gegen die dro⸗hende Gefahr zu retten, geht es zur Sophiſterei über, das, was es ſelbſt ſo eben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten. Wozu dieſen Verſtand eigentlich die Na⸗tur dieſer unwahren Weſen treiben will, die Gedanken von je⸗ner Allgemeinheit und Einzelnheit, vom Auch und Eins, von jener Weſentlichkeit, die mit einer Unweſentlichkeit nothwendig verknüpft iſt, und von einem Unweſentlichen, das doch nothwendig iſt, — die Gedanken von dieſen Un⸗weſen zuſammen zu bringen und ſie dadurch aufzuheben, dagegen ſträubt er ſich durch die Stützen des Inſofern und der verſchiedenen Rückſichten, oder dadurch, den einen Gedan⸗ken auf ſich zu nehmen, um den andern getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieſer Abſtraktionen bringt ſie an und für ſich zuſammen; der geſunde Verſtand iſt der Raub derſelben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreiſe umhertrei⸗ben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, daß er bald die Unwahrheit derſelben auf ſich nimmt, bald aber auch die Täuſchung einen Schein der unzuverläſſigen Dinge nennt und das Weſentliche von einem ihnen Nothwendigen, und doch Unweſentlichſeynſollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahrheit gegen dieſes feſthält, erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, ſich aber giebt er die Unwahrheit.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

III.
Kraft und Verſtand, Erſcheinung und überſinnliche Welt.

Dem Bewußtſeyn iſt in der Dialektik der ſinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen u. ſ. w. vergangen, und als Wahrnehmen iſt es zu Gedanken gekommen, welche es aber erſt im Unbedingtallgemeinen zuſammenbringt. Dieß Unbedingte wäre nun ſelbſt wieder nichts anderes, als das auf eine Seite tretende Extrem des Fürſichſeyns, wenn es als ruhiges einfaches Weſen genommen würde, denn ſo träte ihm das Unweſen gegenüber; aber auf dieſes bezogen wäre es ſelbſt unweſentlich, und das Bewußtſeyn nicht aus der Täuſchung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat ſich als ein ſolches ergeben, welches aus einem ſolchen bedingten Fürſichſeyn in ſich zurückgegangen iſt. — Dieß unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, iſt noch als Gegenſtand deſſelben; es hat ſeinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Beides iſt weſentlich zu unterſcheiden; dem Bewußtſeyn iſt der Gegenſtand aus dem Verhältniſſe zu einem andern in ſich zurück gegangen, und hiermit an ſich Begriff geworden; aber das Bewußtſeyn iſt noch nicht für ſich ſelbſt der Begriff, und deswegen erkennt es in jenem reflektirten Gegenſtande nicht ſich. Für uns iſt dieſer Gegenſtand durch die Bewegung des Bewußtſeyns ſo geworden, daß dieſes in das Werden deſſelben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieſelbe, oder nur Eine iſt. Weil aber das Bewußtſeyn in dieſer Bewegung nur das gegenſtändliche Weſen, nicht das Bewußtſeyn als ſolches zu ſeinem Inhalte hatte, ſo iſt für es das Reſultat in gegenſtändlicher Bedeutung zu ſetzen, und das Bewußtſeyn noch von dem Gewordenen zurücktretend, ſo daß ihm daſſelbe als Gegenſtändliches das Weſen iſt.

Der Verſtand hat damit zwar ſeine eigene Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenſtandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, iſt der Begriff des Wahren, als an ſich ſeyen-

des Wahres, das noch nicht Begriff iſt, oder das des Fürſich-ſeyns des Bewußtſeyns entbehrt, und das der Verſtand, ohne ſich darin zu wiſſen, gewähren läßt. Dieſes treibt ſein Weſen für ſich ſelbſt, ſo daß das Bewußtſeyn keinen Antheil an ſeiner freien Realiſirung hat, ſondern ihr nur zuſieht und ſie rein auffaßt. Wir haben hiermit noch fürs erſte an ſeine Stelle zu treten, und der Begriff zu ſeyn, welcher das ausbildet, was in dem Reſultate enthalten iſt; an dieſem ausgebildeten Gegenſtande, der dem Bewußtſeyn als ein Seyendes ſich darbietet, wird es ſich erſt zum begreifenden Bewußtſeyn.

Das Reſultat war das Unbedingtallgemeine, zunächſt in dem negativen und abſtrakten Sinne, daß das Bewußtſeyn ſeine einſeitigen Begriffe negirte und ſie abſtrahirte, nämlich ſie aufgab. Das Reſultat hat aber an ſich die poſitive Bedeutung, daß darin die Einheit des Fürſichſeyns und des Füreinanderesſeyns, oder der abſolute Gegenſatz unmittelbar als daſſelbe Weſen geſetzt iſt. Es ſcheint zunächſt nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das Fürſichſeyn und das Füranderesſeyn iſt eben ſowohl der Inhalt ſelbſt, weil der Gegenſatz in ſeiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die ſich im Reſultate ergeben hat, daß nämlich der in der Wahrnehmung für wahr gehaltene Inhalt in der That nur der Form angehört und in ihre Einheit ſich auflöſt. Dieſer Inhalt iſt zugleich allgemein; es kann keinen anderen Inhalt geben, der durch ſeine beſondere Beſchaffenheit ſich dem entzöge, in dieſe unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein ſolcher Inhalt wäre irgend eine beſtimmte Weiſe für ſich zu ſeyn, und zu Anderem ſich zu verhalten. Allein für ſich zu ſeyn, und zu Anderem ſich zu verhalten überhaupt, macht ſeine Natur und Weſen aus, deren Wahrheit iſt, Unbedingtallgemeines zu ſeyn; und das Reſultat iſt ſchlechthin allgemein.

Weil aber dieß Unbedingtallgemeine Gegenſtand für das Bewußtſeyn iſt, ſo tritt an ihm der Unterſchied der Form und

des Inhalts hervor, und in der Geſtalt des Inhalts haben die Momente das Ausſehen, in welchem ſie ſich zuerſt darboten, einer Seits allgemeines Medium vieler beſtehender Materien, und anderer Seits in ſich reflektirtes Eins, worin ihre Selbſtſtändigkeit vertilgt iſt, zu ſeyn. Jenes iſt die Auflöſung der Selbſtſtändigkeit des Dinges, oder die Paſſivität, die ein Seyn für ein Anderes iſt, dieß aber das Fürſichſeyn. Es iſt zu ſehen, wie dieſe Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Weſen iſt, ſich darſtellen. Es erhellt zunächſt, daß ſie dadurch, daß ſie nur in dieſer ſind, überhaupt nicht mehr auseinander liegen, ſondern weſentlich an ihnen ſelbſt ſich aufhebende Seiten ſind, und nur das Uebergehen derſelben in einander geſetzt iſt.

Das eine Moment erſcheint alſo als das auf die Seite getretene Weſen, als allgemeines Medium oder als das Beſtehen ſelbſtſtändiger Materien. Die Selbſtſtändigkeit dieſer Materien aber iſt nichts anderes als dieß Medium; oder dieß Allgemeine iſt durchaus die Vielheit ſolcher verſchiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine iſt an ihm ſelbſt in ungetrennter Einheit mit dieſer Vielheit, heißt aber, dieſe Materien ſind, jede wo die andere iſt, ſie durchdringen ſich gegenſeitig, — ohne ſich zu berühren, weil umgekehrt das viele Unterſchiedene eben ſo ſelbſtſtändig iſt. Damit iſt zugleich auch ihre reine Poroſität oder ihr Aufgehobenſeyn geſetzt. Dieß Aufgehobenſeyn wieder, oder die Reduktion dieſer Verſchiedenheit zum reinen Fürſichſeyn iſt nichts anderes als das Medium ſelbſt und dieß die Selbſtſtändigkeit der Unterſchiede. Oder die ſelbſtſtändig geſetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und dieſe wieder zurück in die Reduktion. Dieſe Bewegung iſt aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derſelben, nämlich ſie als Ausbreitung der ſelbſtſtändigen Materien in ihrem Seyn, iſt ihre Aeußerung; ſie aber als das Verſchwundenſeyn derſelben iſt die in ſich aus ihrer Aeußerung zurückgedrängte, oder die

eigentliche Kraft. Aber erſtens die in ſich zurückgedrängte Kraft muß ſich äußern; und zweitens in der Aeußerung iſt ſie eben ſo in ſich ſelbſt ſeyende Kraft, als ſie in dieſem Inſich-ſelbſtſeyn Aeußerung iſt. — Indem wir ſo beide Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, ſo iſt eigentlich der Verſtand, dem der Begriff der Kraft angehört, der Begriff, welcher die unterſchiedenen Momente als unterſchiedene trägt; denn an ihr ſelbſt ſollen ſie nicht unterſchieden ſeyn; der Unterſchied iſt hiermit nur im Gedanken. — Oder es iſt im Obigen nur erſt der Begriff der Kraft, nicht ihre Realität geſetzt worden. In der That aber iſt die Kraft das Unbedingtallgemeine, welches, was es für ein Anderes, eben ſo an ſich ſelbſt iſt; oder welches den Unterſchied — denn er iſt nichts anderes, als das Füreinandereſſeyn, — an ihm ſelbſt hat. Daß alſo die Kraft in ihrer Wahrheit ſey, muß ſie ganz vom Gedanken frei gelaſſen und als die Subſtanz dieſer Unterſchiede geſetzt werden, d. h. einmal, ſie als dieſe ganze Kraft weſentlich an und für ſich bleibend, und dann ihre Unterſchiede als ſubſtantiell, oder als für ſich beſtehende Momente. Die Kraft als ſolche, oder als in ſich zurückgedrängte iſt hiermit für ſich als ein ausſchließendes Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein anderes beſtehendes Weſen iſt, und es ſind ſo zwei unterſchiedene ſelbſtſtändige Seiten geſetzt. Aber die Kraft iſt auch das Ganze, oder ſie bleibt, was ſie ihrem Begriffe nach iſt, nämlich dieſe Unterſchiede bleiben reine Formen, oberflächliche verſchwindende Momente. Die Unterſchiede der in ſich zurückgedrängten eigentlichen Kraft und der Entfaltung der ſelbſtſtändigen Materien wären zugleich gar nicht, wenn ſie nicht ein Beſtehen hätten, oder die Kraft wäre nicht, wenn ſie nicht auf dieſe entgegengeſetzte Weiſe exiſtirte; aber, ſie exiſtirt auf dieſe entgegengeſetzte Weiſe, heißt nichts anderes, als beide Momente ſind ſelbſt zugleich ſelbſtſtändig. — Dieſe Bewegung des Sichbeſtändig-

verſelbſtſtändigens der beiden Momente und ihres Sichwieder-aufhebens iſt es alſo, was zu betrachten iſt. — Es erhellt im allgemeinen, daß dieſe Bewegung nichts anderes iſt, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beiden Seiten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene zugleich, einmal als das Auffaſſen des Wahren eins und ununterſchieden, dabei aber eben ſowohl jede Seite in ſich reflektirt oder für ſich iſt. Hier ſind dieſe beiden Seiten Momente der Kraft; ſie ſind eben ſowohl in einer Einheit, als dieſe Einheit, welche gegen die für ſich ſeyenden Extreme als die Mitte erſcheint, ſich immer in eben dieſe Extreme zerſetzt, die erſt dadurch ſind. — Die Bewegung, welche ſich vorhin als das Sichſelbſtvernichten widerſprechender Begriffe darſtellte, hat alſo hier die gegenſtändliche Form, und iſt Bewegung der Kraft, als deren Reſultat das Unbedingtallgemeine als Ungegenſtändliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht.

Die Kraft iſt, wie ſie beſtimmt worden, indem ſie als ſolche, oder als in ſich reflektirt vorgeſtellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein ſubſtantiirtes Extrem, und zwar das unter der Beſtimmtheit des Eins geſetzte. Hiermit iſt das Beſtehen der entfalteten Materien aus ihr ausgeſchloſſen, und ein Anderes als ſie. Indem es nothwendig iſt, daß ſie ſelbſt dieſes Beſtehen ſey, oder daß ſie ſich äußere, ſo ſtellt ſich ihre Aeußerung ſo vor, daß jenes Andere zu ihr hinzutritt und ſie ſollicitirt. Aber in der That, indem ſie nothwendig ſich äußert, hat ſie dieß, was als ein anderes Weſen geſetzt war, an ihr ſelbſt. Es muß zurückgenommen werden, daß ſie als ein Eins, und ihr Weſen, ſich zu äußern, als ein anderes zu ihr von außen Hinzutretendes geſetzt wurde; ſie iſt vielmehr ſelbſt dieß allgemeine Medium des Beſtehens der Momente als Materien; oder ſie hat ſich geäußert, und was das andere Sollicitirende ſeyn ſollte, iſt ſie vielmehr. Sie exiſtirt alſo jetzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber ſie hat gleich

weſentlich die Form des Aufgehobenſeyns der beſtehenden Materien, oder iſt weſentlich Eins; dieß Einsſeyn iſt hiermit jetzt, da ſie geſetzt iſt als das Medium von Materien, ein Anderes als ſie, und ſie hat dieß ihr Weſen außer ihr. Indem ſie aber nothwendig dieß ſeyn muß, als was ſie noch nicht geſetzt iſt, ſo tritt dieß Andere hinzu und ſollicitirt ſie zur Reflexion in ſich ſelbſt, oder hebt ihre Aeußerung auf. In der That aber iſt ſie ſelbſt dieſes Inſichreflektirtſeyn, oder dieß Aufgehobenſeyn der Aeußerung; das Einsſeyn verſchwindet, wie es erſchien, nämlich als ein Anderes; ſie iſt es ſelbſt, ſie iſt in ſich zurückgedrängte Kraft.

Das, was als Anderes auftritt, und ſie ſowohl zur Aeußerung als zur Rückkehr in ſich ſelbſt ſollicitirt, iſt, wie ſich unmittelbar ergiebt, ſelbſt Kraft; denn das Andere zeigt ſich eben ſowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und ſo daß jede dieſer Geſtalten zugleich nur als verſchwindendes Moment auftritt. Die Kraft iſt hiermit dadurch, daß ein Anderes für ſie, und ſie für ein Anderes iſt, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es ſind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden; der Begriff beider zwar derſelbe, aber aus ſeiner Einheit in die Zweiheit herausgegangen. Statt daß der Gegenſatz durchaus weſentlich nur Moment bliebe, ſcheint er ſich durch die Entzweiung in ganz ſelbſtſtändige Kräfte der Herrſchaft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieſer Selbſtſtändigkeit für eine Bewandtniß hat, iſt näher zu ſehen. Zunächſt tritt die zweite Kraft, als das Sollicitirende und zwar als allgemeines Medium ſeinem Inhalte nach gegen die auf, welche als Sollicitirte beſtimmt iſt; indem aber jene weſentlich Abwechslung dieſer beiden Momente und ſelbſt Kraft iſt, ſo iſt ſie in der That gleichfalls nur erſt allgemeines Medium, indem ſie dazu ſollicitirt wird, und eben ſo auch nur negative Einheit, oder zum Zurückgehen der Kraft Sollicitirendes, dadurch, daß ſie ſollicitirt wird. Es verwandelt ſich

hiermit auch dieſer Unterſchied, der zwiſchen beiden ſtatt fand, daß das eine das *Sollicitirende*, das andere das *Sollicitirte* ſeyn ſollte, in dieſelbe Antauſchung der Beſtimmtheiten gegen einander.

Das Spiel der beiden Kräfte beſteht hiermit in dieſem entgegengeſetzten Beſtimmtſeyn beider, ihrem Füreinanderſeyn in dieſer Beſtimmung, und der abſoluten unmittelbaren Verwechslung der Beſtimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein dieſe Beſtimmungen ſind, in denen die Kräfte *ſelbſtſtändig* aufzutreten ſcheinen. Das Sollicitirende iſt z. B. als allgemeines Medium, und dagegen das Sollicitirte als zurückgedrängte Kraft geſetzt; aber jenes iſt allgemeines Medium ſelbſt nur dadurch, daß das andere zurückgedrängte Kraft iſt; oder dieſe iſt vielmehr das Sollicitirende für jenes, und macht daſſelbe erſt zum Medium. Jenes hat nur durch das andere ſeine Beſtimmtheit und iſt ſollicitirend, nur inſofern es vom andern dazu ſollicitirt wird, ſollicitirend zu ſeyn; und es verliert eben ſo unmittelbar dieſe ihm gegebene Beſtimmtheit; denn dieſe geht an das andere über oder vielmehr iſt ſchon an daſſelbe übergegangen; das fremde die Kraft Sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daß es von ihr dazu ſollicitirt worden iſt; d. h. aber, *ſie ſetzt* es ſo und iſt vielmehr *ſelbſt weſentlich* allgemeines Medium; ſie ſetzt das Sollicitirende ſo, darum weil dieſe andere Beſtimmung *ihr* weſentlich, d. h., weil ſie *vielmehr ſie ſelbſt* iſt.

Zur Vervollſtändigung der Einſicht in den Begriff dieſer Bewegung kann noch darauf aufmerkſam gemacht werden, daß ſich die Unterſchiede ſelbſt in einem gedoppelten Unterſchiede zeigen, *einmal* als Unterſchiede *des Inhalts*, indem das eine Extrem in ſich reflektirte Kraft, das andere aber Medium der Materien iſt; das *anderemal* als Unterſchiede der *Form*, indem das eine ſollicitirendes, das andere ſollicitirtes, jenes thätig, dieß paſſiv iſt. Nach dem Unterſchiede des Inhalts *ſind*

ſie überhaupt, oder für uns unterſchieden; nach dem Unterſchiede der Form aber ſind ſie ſelbſtſtändig, in ihrer Beziehung ſich von einander ſelbſt abſcheidend und entgegengeſetzt. Daß ſo die Extreme nach dieſen beiden Seiten nichts an ſich, ſondern dieſe Seiten, worin ihr unterſchiedenes Weſen beſtehen ſollte, nur verſchwindende Momente, ein unmittelbares Uebergehen jeder in die entgegengeſetzte ſind, dieß wird für das Bewußtſeyn in der Wahrnehmung der Bewegung der Kraft. Für uns aber war, wie oben erinnert, auch noch dieß, daß an ſich die Unterſchiede, als Unterſchiede des Inhalts und der Form verſchwanden, und auf der Seite der Form, dem Weſen nach das Thätige, Sollicitirende oder Fürſichſeyende daſſelbe war, was auf der Seite des Inhalts als in ſich zurückgedrängte Kraft; das Paſſive, Sollicitirte, oder Füreinanderesſeyende auf der Seite der Form daſſelbe, was auf der Seite des Inhalts als allgemeines Medium der vielen Materien ſich darſtellte.

Es ergiebt ſich hieraus, daß der Begriff der Kraft durch die Verdopplung in zwei Kräfte wirklich wird, und wie er dieß wird. Dieſe zwei Kräfte exiſtiren als für ſich ſeyende Weſen; aber ihre Exiſtenz iſt eine ſolche Bewegung gegen einander, daß ihr Seyn vielmehr ein reines Geſetztſeyn durch ein Anderes iſt, d. h., daß ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des Verſchwindens hat. Sie ſind nicht als Extreme, die etwas Feſtes für ſich behielten, und nur eine äußere Eigenſchaft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung ſchickten; ſondern was ſie ſind, ſind ſie nur in dieſer Mitte und Berührung. Es iſt darin unmittelbar eben ſo wohl das Inſichzurückgedrängt- oder das Fürſichſeyn der Kraft, wie die Aeußerung, das Sollicitiren, wie das Sollicitirtſeyn; dieſe Momente hiermit nicht an zwei ſelbſtſtändige Extreme vertheilt, welche ſich nur eine entgegengeſetzte Spitze böten, ſondern ihr Weſen iſt dieß ſchlechthin, jede nur durchs andere, und was jede ſo durchs andere iſt, unmittelbar nicht mehr zu ſeyn, indem ſie es iſt. Sie haben hier-

mit in der That keine eigenen Subſtanzen, welche ſie trügen und erhielten. Der Begriff der Kraft erhält ſich vielmehr als das Weſen in ſeiner Wirklichkeit ſelbſt; die Kraft als wirkliche iſt ſchlechthin nur in der Aeußerung, welche zugleich nichts anderes, als ein Sichſelbſtaufheben iſt. Dieſe wirkliche Kraft, vorgeſtellt als frei von ihrer Aeußerung und für ſich ſeyend, iſt die in ſich zurückgedrängte Kraft, aber dieſe Beſtimmtheit iſt in der That, wie ſich ergeben hat, ſelbſt nur ein Moment der Aeußerung. Die Wahrheit der Kraft bleibt alſo nur der Gedanke derſelben; und haltungslos ſtürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Subſtanzen und ihre Bewegung in eine ununterſchiedene Einheit zuſammen, welche nicht die in ſich zurückgedrängte Kraft iſt (denn dieſe iſt ſelbſt nur ein ſolches Moment), ſondern dieſe Einheit iſt ihr Begriff, als Begriff. Die Realiſirung der Kraft iſt alſo zugleich Verluſt der Realität; ſie iſt darin vielmehr ein ganz Anderes geworden, nämlich dieſe Allgemeinheit, welche der Verſtand zuerſt oder unmittelbar als ihr Weſen erkennt, und welche ſich auch als ihr Weſen an ihrer ſeynſollenden Realität an den wirklichen Subſtanzen erweiſt.

Inſofern wir das erſte Allgemeine als den Begriff des Verſtandes betrachten, worin die Kraft noch nicht für ſich iſt, ſo iſt das zweite jetzt ihr Weſen, wie es ſich an und für ſich darſtellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erſte Allgemeine als das Unmittelbare, das ein wirklicher Gegenſtand für das Bewußtſeyn ſeyn ſollte, ſo iſt dieß zweite als das Negative der ſinnlich gegenſtändlichen Kraft beſtimmt; es iſt ſie, wie ſie in ihrem wahren Weſen nur als Gegenſtand des Verſtandes iſt; jenes erſte wäre die in ſich zurückgedrängte Kraft oder ſie als Subſtanz; dieß zweite aber iſt das Innere der Dinge, als Inneres, welches mit dem Begriffe als Begriff daſſelbe iſt.

Dieſes wahrhafte Weſen der Dinge hat ſich jetzt ſo be-

ſtimmt, daß es nicht unmittelbar für das Bewußtſeyn iſt, ſondern daß dieſes ein mittelbares Verhältniß zu dem Inneren hat, und als Verſtand durch dieſe Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt. Die Mitte, welche die beiden Extreme, den Verſtand und das Innere, zuſammenſchließt, iſt das entwickelte Seyn der Kraft, das für den Verſtand ſelbſt nunmehr ein Verſchwinden iſt. Es heißt darum Erſcheinung; denn Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm ſelbſt ein Nichtſeyn iſt. Es iſt aber nicht nur ein Schein, ſondern Erſcheinung, ein Ganzes des Scheins. Dieß Ganze als Ganzes oder Allgemeines iſt es, was das Innere ausmacht, das Spiel der Kräfte, als Reflexion deſſelben in ſich ſelbſt. In ihm ſind für das Bewußtſeyn auf gegenſtändliche Weiſe die Weſen der Wahrnehmung ſo geſetzt, wie ſie an ſich ſind, nämlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn ſich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Weſentliche unmittelbar in das Unweſentliche und umgekehrt. Dieß Spiel der Kräfte iſt daher das entwickelte Negative; aber die Wahrheit deſſelben iſt das Poſitive, nämlich das Allgemeine, der anſichſeyende Gegenſtand. — Das Seyn deſſelben für das Bewußtſeyn iſt vermittelt durch die Bewegung der Erſcheinung, worin das Seyn der Wahrnehmung, und das Sinnlichgegenſtändliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewußtſeyn alſo daraus ſich in ſich als in das Wahre reflektirt, aber als Bewußtſeyn wieder dieß Wahre zum gegenſtändlichen Innern macht, und dieſe Reflexion der Dinge von ſeiner Reflexion in ſich ſelbſt unterſcheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung eben ſo noch eine gegenſtändliche iſt. Dieß Innere iſt ihm daher ein Extrem gegen es; aber es iſt ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem Anſich zugleich die Gewißheit ſeiner ſelbſt oder das Moment ſeines Fürſichſeyns hat; aber dieſes Grundes iſt es ſich noch nicht bewußt, denn das Fürſich-

ſeyn, welches das Innere an ihm ſelbſt haben ſollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung; aber dieſe iſt dem Bewußtſeyn noch die gegenſtändliche verſchwindende Erſcheinung, noch nicht ſein eigenes Fürſichſeyn; das Innere iſt ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In dieſem inneren Wahren, als dem Abſolutallgemeinen, welches vom Gegenſatze des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und für den Verſtand geworden iſt, ſchließt ſich erſt über der ſinnlichen als der erſcheinenden Welt, nunmehr eine überſinnliche als die wahre Welt auf, über dem verſchwindenden Diesſeits das bleibende Jenſeits; ein Anſich, welches die erſte und darum ſelbſt unvollkommene Erſcheinung der Vernunft, oder nur das reine Element iſt, worin die Wahrheit ihr Weſen hat.

Unſer Gegenſtand iſt hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu ſeinen Extremen, das Innere der Dinge und den Verſtand, und zu ſeiner Mitte die Erſcheinung hat; die Bewegung dieſes Schluſſes aber giebt die weitere Beſtimmung deſſen, was der Verſtand durch die Mitte hindurch im Inneren erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieſes Verhältniß des Zuſammengeſchloſſenſeyns macht.

Noch iſt das Innere reines Jenſeits für das Bewußtſeyn, denn es findet ſich ſelbſt in ihm noch nicht; es iſt leer, denn es iſt nur das Nichts der Erſcheinung und poſitiv das einfache Allgemeine. Dieſe Weiſe des Inneren zu ſeyn, ſtimmt unmittelbar denjenigen bei, welche ſagen, daß das Innere der Dinge nicht zu erkennen ſey; aber der Grund würde anders gefaßt werden müſſen. Von dieſem Inneren, wie es hier unmittelbar iſt, iſt allerdings keine Kenntniß vorhanden, aber nicht deswegen, weil die Vernunft zu kurzſichtig, oder beſchränkt, oder wie man es ſonſt nennen will, wäre (worüber hier noch nichts bekannt iſt, denn ſo tief ſind wir noch nicht eingedrungen), ſondern um der einfachen Natur der Sache ſelbſt willen, weil nämlich

lich im Leeren nichts erkannt wird, oder von der anderen Seite ausgeſprochen, weil es eben als das Jenſeits des Bewußtſeyns beſtimmt iſt. — Das Reſultat iſt freilich daſſelbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der überſinnlichen Welt (wenn ſie einen hat, er ſey nun eigenthümlicher Inhalt derſelben, oder das Bewußtſeyn ſelbſt ſey dieſer Inhalt), und wenn ein Sehender in die reine Finſterniß, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn ſie nur dieſes iſt, geſtellt wird; der Sehende ſieht in ſeinem reinen Lichte ſo wenig als in ſeiner reinen Finſterniß, und gerade ſo viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zuſammengeſchloſſenſeyn mit ihm durch die Erſcheinung weiter nichts wäre, ſo bliebe nichts übrig, als ſich an die Erſcheinung zu halten, d. h. etwas als wahr zu nehmen, von dem wir wiſſen, daß es nicht wahr iſt; oder damit doch in dem Leeren, welches zwar erſt als Leerheit von gegenſtändlichen Dingen geworden, aber als Leerheit an ſich, auch für die Leerheit aller geiſtigen Verhältniſſe und der Unterſchiede des Bewußtſeyns als Bewußtſeyns genommen werden muß, — damit alſo in dieſem ſo ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas ſey, es mit Träumereien, Erſcheinungen, die das Bewußtſeyn ſich ſelbſt erzeugt, zu erfüllen; es müßte ſich gefallen laſſen, daß ſo ſchlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines beſſeren würdig, indem Träumereien ſelbſt noch beſſer ſind, als ſeine Leerheit.

Das Innere oder das überſinnliche Jenſeits iſt aber entſtanden, es kommt aus der Erſcheinung her, und ſie iſt ſeine Vermittlung; oder die Erſcheinung iſt ſein Weſen, und in der That ſeine Erfüllung. Das Ueberſinnliche iſt das Sinnliche und Wahrgenommene geſetzt, wie es in Wahrheit iſt; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber iſt, Erſcheinung zu ſeyn. Das Ueberſinnliche iſt alſo die Erſcheinung, als Erſcheinung. — Wenn dabei gedacht

wird, das Ueberſinnliche ſey alſo die ſinnliche Welt, oder die Welt, wie ſie für die unmittelbare ſinnliche Gewißheit und Wahrnehmung iſt, ſo iſt dieß ein verkehrtes Verſtehen; denn die Erſcheinung iſt vielmehr nicht die Welt des ſinnlichen Wiſſens und Wahrnehmens als ſeyende, ſondern ſie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere geſetzt. Es pflegt geſagt zu werden, das Ueberſinnliche ſey nicht die Erſcheinung; dabei wird aber unter der Erſcheinung nicht die Erſcheinung verſtanden, ſondern vielmehr die ſinnliche Welt, als ſelbſt reelle Wirklichkeit.

Der Verſtand, welcher unſer Gegenſtand iſt, befindet ſich auf eben dieſer Stelle, daß ihm das Innere nur erſt als das allgemeine noch unerfüllte Anſich geworden; das Spiel der Kräfte hat nur eben dieſe negative Bedeutung, nicht an ſich und nur dieſe poſitive, das Vermittelnde aber außer ihm zu ſeyn. Seine Beziehung auf das Innere durch die Vermittlung aber iſt ſeine Bewegung, durch welche es ſich ihm erfüllen wird. — Unmittelbar für ihn iſt das Spiel der Kräfte; das Wahre aber iſt ihm das einfache Innere; die Bewegung der Kraft iſt daher eben ſo nur als Einfaches überhaupt das Wahre. Von dieſem Spiele der Kräfte haben wir aber geſehen, daß es dieſe Beſchaffenheit hat, daß die Kraft, welche ſollicitirt wird von einer anderen Kraft, eben ſo das Sollicitirende für dieſe andere iſt, welche ſelbſt erſt hierdurch ſollicitirende wird. Es iſt hierin eben ſo nur der unmittelbare Wechſel oder das abſolute Austauſchen der Beſtimmtheit vorhanden, welche den einzigen Inhalt des Auftretenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative Einheit zu ſeyn. Es hört in ſeinem beſtimmten Auftreten ſelbſt unmittelbar auf, das zu ſeyn, als was es auftritt; es ſollicitirt durch ſein beſtimmtes Auftreten die andere Seite, die ſich hierdurch äußert; d. h., dieſe iſt unmittelbar jetzt das, was die erſte ſeyn ſollte. Dieſe beiden Seiten, das Verhältniß des Sollicitirens und das Verhältniß des

beſtimmten entgegengeſetzten Inhalts iſt jedes für ſich die abſolute Verkehrung und Verwechslung. Aber dieſe beiden Verhältniſſe ſind ſelbſt wieder daſſelbe, und der Unterſchied der Form, das Sollicitirte und das Sollicitirende zu ſeyn iſt daſſelbe, was der Unterſchied des Inhalts iſt, das Sollicitirte als ſolches, nämlich das paſſive Medium; das Sollicitirende hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins. Hierdurch verſchwindet aller Unterſchied beſonderer Kräfte, die in dieſer Bewegung vorhanden ſeyn ſollten, gegen einander überhaupt; denn ſie beruhten allein auf jenen Unterſchieden; und der Unterſchied der Kräfte fällt eben ſo mit jenen beiden nur in einen zuſammen. Es iſt alſo weder die Kraft noch das Sollicitiren und Sollicitirtwerden, noch die Beſtimmtheit, beſtehendes Medium und in ſich reflektirte Einheit zu ſeyn, weder einzeln für ſich etwas, noch ſind es verſchiedene Gegenſätze, ſondern was in dieſem abſoluten Wechſel iſt, iſt nur der Unterſchied als allgemeiner oder als ein ſolcher, in welchen ſich die vielen Gegenſätze reducirt haben. Dieſer Unterſchied als allgemeiner iſt daher das Einfache an dem Spiele der Kraft ſelbſt, und das Wahre deſſelben; er iſt das Geſetz der Kraft.

Zu dem einfachen Unterſchiede wird die abſolut wechſelnde Erſcheinung durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verſtandes. Das Innre iſt zunächſt nur das an ſich Allgemeine; dieß an ſich einfache Allgemeine iſt aber weſentlich eben ſo abſolut der allgemeine Unterſchied; denn es iſt das Reſultat des Wechſels ſelbſt, oder der Wechſel iſt ſein Weſen; aber der Wechſel, als im Innern geſetzt, iſt, wie er in Wahrheit iſt, in daſſelbe hiermit als eben ſo abſolut allgemeiner beruhigter ſich gleich bleibender Unterſchied aufgenommen. Oder die Negation iſt weſentliches Moment des Allgemeinen, und ſie oder die Vermittlung alſo im Allgemeinen iſt allgemeiner Unterſchied. Er iſt im Geſetze ausgedrückt, als

dem beſtändigen Bilde der unſtäten Erſcheinung. Die überſinnliche Welt iſt hiermit ein ruhiges Reich von Geſetzen, zwar jenſeits der wahrgenommenen Welt, denn dieſe ſtellt das Geſetz nur durch beſtändige Veränderung dar, aber in ihr eben ſo gegenwärtig, und ihr unmittelbares ſtilles Abbild.

Dieß Reich der Geſetze iſt zwar die Wahrheit des Verſtandes, welche an dem Unterſchiede, der in dem Geſetze iſt, den Inhalt hat; es iſt aber zugleich nur ſeine erſte Wahrheit und füllt die Erſcheinung nicht aus. Das Geſetz iſt in ihr gegenwärtig, aber es iſt nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umſtänden eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erſcheinung für ſich eine Seite, welche nicht im Innern iſt; oder ſie iſt in Wahrheit noch nicht als Erſcheinung, als aufgehobenes Fürſichſeyn geſetzt. Dieſer Mangel des Geſetzes muß ſich an ihm ſelbſt eben ſo hervorthun. Was ihm zu mangeln ſcheint, iſt, daß es zwar den Unterſchied ſelbſt an ihm hat, aber als allgemeinen, unbeſtimmten. Inſofern es aber nicht das Geſetz überhaupt, ſondern ein Geſetz iſt, hat es die Beſtimmtheit an ihm; und es ſind damit unbeſtimmt viele Geſetze vorhanden. Allein dieſe Vielheit iſt vielmehr ſelbſt ein Mangel; ſie widerſpricht nämlich dem Princip des Verſtandes, welchem, als Bewußtſeyn des einfachen Innern, die an ſich allgemeine Einheit das Wahre iſt. Die vielen Geſetze muß er darum vielmehr in Ein Geſetz zuſammenfallen laſſen, wie z. B. das Geſetz, nach welchem der Stein fällt, und das Geſetz, nach welchem die himmliſchen Sphären ſich bewegen, als Ein Geſetz begriffen worden iſt. Mit dieſem Ineinanderfallen aber verlieren die Geſetze ihre Beſtimmtheit; das Geſetz wird immer oberflächlicher, und es iſt damit in der That nicht die Einheit dieſer beſtimmten Geſetze, ſondern ein ihre Beſtimmtheit weglaſſendes Geſetz gefunden; wie das Eine Geſetz, welches die Geſetze des Falles der Körper an der Erde und der himmliſchen Bewegung in ſich vereint, ſie beide in der That

nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Geſetze in der allgemeinen Attraktion drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den bloßen Begriff des Geſetzes ſelbſt, der darin als ſeyend geſetzt iſt. Die allgemeine Attraktion ſagt nur dieß, daß Alles einen beſtändigen Unterſchied zu Anderem hat. Der Verſtand meint dabei ein allgemeines Geſetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als ſolche ausdrücke; aber er hat in der That nur den Begriff des Geſetzes ſelbſt gefunden, jedoch ſo, daß er zugleich dieß damit ausſagt, alle Wirklichkeit iſt an ihr ſelbſt geſetzmäßig. Der Ausdruck der allgemeinen Attraktion hat darum inſofern große Wichtigkeit, als er gegen das gedankenloſe Vorſtellen gerichtet iſt, welchem alles in der Geſtalt der Zufälligkeit ſich darbietet, und welchem die Beſtimmtheit die Form der ſinnlichen Selbſtſtändigkeit hat.

Es ſteht ſomit den beſtimmten Geſetzen die allgemeine Attraktion, oder der reine Begriff des Geſetzes, gegenüber. Inſofern dieſer reine Begriff als das Weſen oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die Beſtimmtheit des beſtimmten Geſetzes ſelbſt noch der Erſcheinung oder vielmehr dem ſinnlichen Seyn an. Allein der reine Begriff des Geſetzes geht nicht nur über das Geſetz, welches, ſelbſt ein beſtimmtes, andern beſtimmten Geſetzen gegenüberſteht, ſondern er geht auch über das Geſetz als ſolches hinaus. Die Beſtimmtheit, von welcher die Rede war, iſt eigentlich ſelbſt nur verſchwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Weſenheit vorkommen kann; denn es iſt nur das Geſetz als das Wahre vorhanden; aber der Begriff des Geſetzes iſt gegen das Geſetz ſelbſt gekehrt. An dem Geſetze nämlich iſt der Unterſchied ſelbſt unmittelbar aufgefaßt und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein Beſtehen der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und anſichſeyender Weſenheiten. Dieſe Theile des Unterſchieds am Geſetze ſind aber zugleich ſelbſt be-

ſtimmte Seiten; der reine Begriff des Geſetzes, als allgemeine Attraktion, muß in ſeiner wahren Bedeutung ſo aufgefaßt werden, daß in ihm als Abſoluteinfachem die Unterſchiede die an dem Geſetze als ſolchem vorhanden ſind, ſelbſt wieder in das Innre als einfache Einheit zurückgehen; ſie iſt die innre Nothwendigkeit des Geſetzes.

Das Geſetz iſt dadurch auf eine gedoppelte Weiſe vorhanden, das einemal als Geſetz, an dem die Unterſchiede als ſelbſtſtändige Momente ausgedrückt ſind; das anderemal in der Form des einfachen Inſichzurückgegangenſeyns, welche wieder Kraft genannt werden kann, aber ſo, daß ſie nicht die zurückgedrängte, ſondern die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Kraft iſt, eine Abſtraktion, welche die Unterſchiede deſſen, was attrahirt und attrahirt wird, ſelbſt in ſich zieht. So iſt z. B. die einfache Elektricität die Kraft; der Ausdruck des Unterſchieds aber fällt in das Geſetz; dieſer Unterſchied iſt poſitive und negative Elektricität. Bei der Bewegung des Falles iſt die Kraft das Einfache, die Schwere, welche das Geſetz hat, daß die Größen der unterſchiedenen Momente der Bewegung, der verfloſſenen Zeit, und des durchlaufenen Raums, ſich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Elektricität ſelbſt iſt nicht der Unterſchied an ſich oder in ihrem Weſen das Doppelweſen von poſitiver und negativer Elektricität; daher man zu ſagen pflegt, ſie habe das Geſetz, auf dieſe Weiſe zu ſeyn, auch wohl, ſie habe die Eigenſchaft, ſo ſich zu äußern. Dieſe Eigenſchaft iſt zwar weſentliche und einzige Eigenſchaft dieſer Kraft; oder ſie iſt ihr nothwendig. Aber die Nothwendigkeit iſt hier ein leeres Wort; die Kraft muß eben, weil ſie muß, ſo ſich verdoppeln. Wenn freilich poſitive Elektricität geſetzt iſt, iſt auch negative an ſich nothwendig; denn das Poſitive iſt nur als Beziehung auf ein Negatives, oder das Poſitive iſt an ihm ſelbſt der Unterſchied von ſich ſelbſt, wie eben ſo das Negative. Aber daß die Elektricität als

ſolche ſich ſo theile, dieß iſt nicht an ſich das Nothwendige; ſie als einfache Kraft iſt gleichgültig gegen ihr Geſetz, als poſitive und negative zu ſeyn; und wenn wir jenes ihren Begriff, dieß aber ihr Seyn nennen, ſo iſt ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; ſie hat nur dieſe Eigenſchaft; das heißt eben, es iſt ihr nicht an ſich nothwendig. — Dieſe Gleichgültigkeit erhält eine andere Geſtalt, wenn geſagt wird, daß es zur Definition der Elektricität gehört, als poſitive und negative zu ſeyn, oder daß dieß ſchlechthin ihr Begriff und Weſen iſt. Alsdann hieße ihr Seyn ihre Exiſtenz überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz; ſie iſt entweder, weil man ſie findet, d. h., ſie iſt gar nicht nothwendig; oder ihre Exiſtenz iſt durch andere Kräfte, d. h. ihre Nothwendigkeit iſt eine äußere. Damit aber, daß die Nothwendigkeit in die Beſtimmtheit des Seyns durch Anderes gelegt wird, fallen wir wieder in die Vielheit der beſtimmten Geſetze zurück, die wir ſo eben verließen, um das Geſetz als Geſetz zu betrachten; nur mit dieſem iſt ſein Begriff als Begriff, oder ſeine Nothwendigkeit zu vergleichen, die ſich aber in allen dieſen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weiſe iſt die Gleichgültigkeit des Geſetzes und der Kraft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Geſetze der Bewegung z. B. iſt es nothwendig, daß die Bewegung in Zeit und Raum ſich theile, oder dann auch in Entfernung und Geſchwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältniß jener Momente iſt, ſo iſt ſie, das Allgemeine, hier wohl an ſich ſelbſt getheilt; aber nun drücken dieſe Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geſchwindigkeit, nicht an ihnen dieſen Urſprung aus Einem aus; ſie ſind gleichgültig gegen einander; der Raum wird vorgeſtellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigſtens ohne die Geſchwindigkeit ſeyn zu können, — ſo wie

ihre Größen gleichgültig gegen einander ſind, indem ſie ſich nicht wie Poſitives und Negatives verhalten, hiermit nicht durch ihr Weſen auf einander beziehen. Die Nothwendigkeit der Theilung iſt alſo hier wohl vorhanden; aber nicht der Theile als ſolcher für einander. Darum iſt aber auch jene erſte ſelbſt nur eine vorgeſpiegelte falſche Nothwendigkeit; die Bewegung iſt nämlich nicht ſelbſt als einfaches oder als reines Weſen vorgeſtellt, ſondern ſchon als getheilt; Zeit und Raum ſind ihre ſelbſtſtändigen Theile oder Weſen an ihnen ſelbſt, oder Entfernung und Geſchwindigkeit Weiſen des Seyns oder Vorſtellens, deren eine wohl ohne die andere ſeyn kann, und die Bewegung iſt daher nur ihre oberflächliche Beziehung, nicht ihr Weſen. Als einfaches Weſen, oder als Kraft vorgeſtellt, iſt ſie wohl die Schwere, welche aber dieſe Unterſchiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterſchied alſo iſt in beiden Fällen kein Unterſchied an ſich ſelbſt; entweder iſt das Allgemeine, die Kraft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Geſetze iſt, oder die Unterſchiede, Theile des Geſetzes, ſind es gegen einander. Der Verſtand hat aber den Begriff dieſes Unterſchiedes an ſich, eben darin, daß das Geſetz eines Theils das Innre, Anſichſeyende, aber an ihm zugleich Unterſchiedne iſt; daß dieſer Unterſchied hiermit innrer Unterſchied ſey, iſt darin vorhanden, daß das Geſetz einfache Kraft, oder als Begriff deſſelben iſt, alſo ein Unterſchied des Begriffes. Aber dieſer innre Unterſchied fällt nur erſt noch in den Verſtand, und iſt noch nicht an der Sache ſelbſt geſetzt. Es iſt alſo nur die eigne Nothwendigkeit, was der Verſtand ausſpricht; einen Unterſchied, den er alſo nur ſo macht, daß er es zugleich ausdrückt, daß der Unterſchied kein Unterſchied der Sache ſelbſt ſey. Dieſe Nothwendigkeit, die nur im Worte liegt, iſt hiermit die Hererzählung der Momente, die den Kreis derſelben ausmachen; ſie werden zwar unterſchieden, ihr Unterſchied wird

aber zugleich, kein Unterſchied der Sache ſelbſt zu ſeyn, ausgedrückt und daher ſelbſt ſogleich wieder aufgehoben; dieſe Bewegung heißt Erklären. Es wird alſo ein Geſetz ausgeſprochen, von dieſem wird ſein Anſichallgemeines, oder der Grund, als die Kraft, unterſchieden; aber von dieſem Unterſchiede wird geſagt, daß er keiner, ſondern vielmehr der Grund ganz ſo beſchaffen ſey, wie das Geſetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes z. B. wird als Allgemeines aufgefaßt, und dieß Allgemeine als das Geſetz der Elektricität ausgeſprochen: die Erklärung faßt alsdann das Geſetz in die Kraft zuſammen, als das Weſen des Geſetzes. Dieſe Kraft iſt dann ſo beſchaffen, daß, wenn ſie ſich äußert, entgegengeſetzte Elektricitäten hervortreten, die wieder in einander verſchwinden, d. h., die Kraft iſt gerade ſo beſchaffen, wie das Geſetz; es wird geſagt, daß beide gar nicht unterſchieden ſeyen. Die Unterſchiede ſind die reine allgemeine Aeußerung oder das Geſetz und die reine Kraft; beide haben aber denſelben Inhalt, dieſelbe Beſchaffenheit; der Unterſchied als Unterſchied des Inhalts, d. h. der Sache, wird alſo auch wieder zurückgenommen.

In dieſer tautologiſchen Bewegung beharrt, wie ſich ergiebt, der Verſtand bei der ruhigen Einheit ſeines Gegenſtandes und die Bewegung fällt nur in ihn ſelbſt, nicht in den Gegenſtand; ſie iſt ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, ſondern ſo klar iſt, daß es, indem es Anſtalten macht, etwas Unterſchiedenes von dem ſchon Geſagten zu ſagen, vielmehr nichts ſagt, ſondern nur daſſelbe wiederholt. An der Sache ſelbſt entſteht durch dieſe Bewegung nichts Neues, ſondern ſie kommt nur als Bewegung des Verſtandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Geſetze vermißt wurde, nämlich den abſoluten Wechſel ſelbſt; denn dieſe Bewegung, wenn wir ſie näher betrachten, iſt unmittelbar das Gegentheil ihrer ſelbſt. Sie ſetzt nämlich einen Unterſchied, welcher nicht nur für uns kein Unterſchied iſt, ſondern welchen ſie ſelbſt

als Unterſchied aufhebt. Es iſt dieß derſelbe Wechſel, der ſich als das Spiel der Kräfte darſtellte; es war in ihm der Unterſchied des Sollicitirenden und Sollicitirten, der ſich äußernden und der in ſich zurückgedrängten Kraft; aber es waren Unterſchiede, die in Wahrheit keine waren, und ſich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es iſt nicht nur die bloße Einheit vorhanden, ſo daß kein Unterſchied geſetzt wäre, ſondern es iſt dieſe Bewegung, daß allerdings ein Unterſchied gemacht, aber, weil er keiner iſt, wieder aufgehoben wird. — Mit dem Erklären alſo iſt der Wandel und Wechſel, der vorhin außer dem Inneren nur an der Erſcheinung war, in das Ueberſinnliche ſelbſt eingedrungen; unſer Bewußtſeyn iſt aber aus dem Inneren als Gegenſtande auf die andere Seite in den Verſtand herübergegangen, und hat in ihm den Wechſel.

Dieſer Wechſel iſt ſo noch nicht ein Wechſel der Sache ſelbſt, ſondern ſtellt ſich vielmehr eben dadurch als reiner Wechſel dar, daß der Inhalt der Momente des Wechſels derſelbe bleibt. Indem aber der Begriff als Begriff des Verſtandes daſſelbe iſt, was das Innere der Dinge, ſo wird dieſer Wechſel als Geſetz des Inneren für ihn. Er erfährt alſo, daß es Geſetz der Erſcheinung ſelbſt iſt, daß Unterſchiede werden, die keine Unterſchiede ſind; oder daß das Gleichnamige ſich von ſich abſtößt; und eben ſo daß die Unterſchiede nur ſolche ſind, die in Wahrheit keine ſind, und ſich aufheben; oder daß das Ungleichnamige ſich anzieht. — Ein zweites Geſetz, deſſen Inhalt demjenigen, was vorher Geſetz genannt wurde, nämlich dem beſtändigen ſich gleichbleibenden Unterſchiede, entgegengeſetzt iſt; denn dieß neue drückt vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen aus. Der Begriff muthet der Gedankenloſigkeit zu, beide Geſetze zuſammenzubringen, und ihrer Entgegenſetzung bewußt zu werden. — Geſetz iſt das zweite freilich auch,

oder ein inneres ſichſelbſtgleiches Seyn, aber eine Sichſelbſtgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beſtändigkeit der Unbeſtändigkeit. — An dem Spiele der Kräfte ergab ſich dieſes Geſetz als eben dieſes abſolute Uebergehen, und als reiner Wechſel; das Gleichnamige, die Kraft, zerſetzt ſich in einen Gegenſatz, der zunächſt als ein ſelbſtſtändiger Unterſchied erſcheint, aber welcher ſich in der That keiner zu ſeyn erweiſt; denn es iſt das Gleichnamige, was ſich von ſich ſelbſt abſtößt, und dieß Abgeſtoßene zieht ſich daher weſentlich an, denn es iſt daſſelbe; der gemachte Unterſchied, da er keiner iſt, hebt ſich alſo wieder auf. Er ſtellt ſich hiermit als Unterſchied der Sache ſelbſt, oder als abſoluter Unterſchied dar, und dieſer Unterſchied der Sache iſt alſo nichts anderes als das Gleichnamige, das ſich von ſich abgeſtoßen hat, und daher nur einen Gegenſatz ſetzt, der keiner iſt.

Durch dieß Princip wird das erſte Ueberſinnliche, das ruhige Reich der Geſetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in ſein Gegentheil umgekehrt; das Geſetz war überhaupt das ſich Gleichbleibende, wie ſeine Unterſchiede; jetzt aber iſt geſetzt, daß beides vielmehr das Gegentheil ſeiner ſelbſt iſt; das ſich Gleiche ſtößt ſich vielmehr von ſich ab, und das ſich Ungleiche ſetzt ſich vielmehr als das ſich Gleiche. In der That iſt nur mit dieſer Beſtimmung der Unterſchied der innere, oder Unterſchied an ſich ſelbſt, indem das Gleiche ſich ungleich, das Ungleiche ſich gleich iſt. — Dieſe zweite überſinnliche Welt iſt auf dieſe Weiſe die verkehrte Welt; und zwar, indem eine Seite ſchon an der erſten überſinnlichen Welt vorhanden iſt, die verkehrte dieſer erſten. Das Innere iſt damit als Erſcheinung vollendet. Denn die erſte überſinnliche Welt war nur die unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; ſie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieſer, welche noch für ſich das Princip des Wechſels und der Veränderung behielt;

das erſte Reich der Geſetze entbehrte deſſen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Geſetze dieſer verkehrten Welt iſt alſo das Gleichnamige der erſten das Ungleiche ſeiner ſelbſt, und das Ungleiche derſelben iſt eben ſo ihm ſelbſt ungleich, oder es wird ſich gleich. An beſtimmten Momenten wird dieß ſich ſo ergeben, daß, was im Geſetze der erſten ſüß, in dieſem verkehrten Anſich ſauer; was in jenem ſchwarz, in dieſem weiß iſt. Was im Geſetze der erſteren, am Magnete Nordpol, iſt in ſeinem anderen überſinnlichen Anſich (in der Erde nämlich), Südpol; was aber dort Südpol iſt, hier Nordpol. Eben ſo was im erſten Geſetze der Elektricität Sauerſtoffpol iſt, wird in ſeinem anderen überſinnlichen Weſen Waſſerſtoffpol; und umgekehrt, was dort der Waſſerſtoffpol iſt, wird hier der Sauerſtoffpol. In einer anderen Sphäre iſt nach dem unmittelbaren Geſetze Rache an dem Feinde die höchſte Befriedigung der verletzten Individualität. Dieſes Geſetz aber, dem, der mich nicht als Selbſtweſen behandelt, mich als Weſen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Weſen aufzuheben, verkehrt ſich durch das Princip der anderen Welt in das entgegengeſetzte, die Wiederherſtellung meiner als des Weſens durch das Aufheben des fremden Weſens in Selbſtzerſtörung. Wenn nun dieſe Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargeſtellt wird, zum Geſetze gemacht iſt, ſo iſt auch ſie wieder nur das Geſetz der einen Welt, welche eine verkehrte überſinnliche Welt ſich gegenüberſtehen hat, in welcher das, was in jener verachtet iſt, zu Ehren, was in jener in Ehren ſteht, in Verachtung kommt. Die nach dem Geſetze der erſten den Menſchen ſchändende und vertilgende Strafe verwandelt ſich in ihrer verkehrten Welt in die ſein Weſen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angeſehen iſt dieſe verkehrte Welt ſo das Gegentheil der erſten, daß ſie dieſelbe außer ihr hat, und jene erſte

als eine verkehrte Wirklichkeit von ſich abſtößt, daß die eine die Erſcheinung, die andere aber das Anſich, die eine ſie iſt, wie ſie für ein Anderes, die andere dagegen, wie ſie für ſich iſt; ſo daß, um die vorigen Beiſpiele zu gebrauchen, was ſüß ſchmeckt, eigentlich, oder innerlich am Dinge, ſauer, oder was am wirklichen Magnete der Erſcheinung Nordpol iſt, am inneren oder weſentlichen Seyn Südpol wäre; was an der erſcheinenden Elektricität als Sauerſtoffpol ſich darſtellt, an der nichterſcheinenden Waſſerſtoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in der Erſcheinung Verbrechen iſt, ſollte im Inneren eigentlich gut ſeyn (eine ſchlechte Handlung eine gute Abſicht haben) können; die Strafe nur in der Erſcheinung Strafe, an ſich oder in einer anderen Welt aber Wohlthat für den Verbrecher ſeyn. Allein ſolche Gegenſätze von Innerem und Aeußerem, von Erſcheinung und Ueberſinnlichem, als von zweierlei Wirklichkeiten, ſind hier nicht mehr vorhanden. Die abgeſtoßenen Unterſchiede vertheilen ſich nicht von neuem an zwei ſolche Subſtanzen, welche ſie trügen und ihnen ein getrenntes Beſtehen verliehen; wodurch der Verſtand aus dem Inneren heraus wieder auf ſeine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Subſtanz wäre wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beiden Geſetze ſein Weſen triebe, und ihr gegenüber eine innere Welt, gerade eine ſolche ſinnliche Welt, wie die erſte, aber in der Vorſtellung; ſie könnte nicht als ſinnliche Welt aufgezeigt, nicht geſehen, gehört, geſchmeckt werden, und doch würde ſie vorgeſtellt als eine ſolche ſinnliche Welt. Aber in der That, wenn das eine Geſetzte ein Wahrgenommenes iſt, und ſein Anſich, als das Verkehrte deſſelben, eben ſo ein ſinnlich Vorgeſtelltes, ſo iſt das Saure, was das Anſich des ſüßen Dinges wäre, ein ſo wirkliches Ding, wie es, ein ſaures Ding; das Schwarze, welches das Anſich des Weißen wäre, iſt das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Anſich des Südpols iſt, iſt der an dem-

ſelben Magnete vorhandene Nordpol; der Sauerſtoffpol, der das Anſich des Waſſerſtoffpols iſt, der vorhandene Sauerſtoffpol derſelben Säule. Das wirkliche Verbrechen aber hat ſeine Verkehrung und ſein Anſich als Möglichkeit in der Abſicht als ſolcher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Abſicht iſt nur die That ſelbſt. Das Verbrechen ſeinem Inhalte nach aber hat ſeine Reflexion in ſich oder ſeine Verkehrung an der wirklichen Strafe; dieſe iſt die Ausſöhnung des Geſetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengeſetzten Wirklichkeit. Die wirkliche Strafe endlich hat ſo ihre verkehrte Wirklichkeit an ihr, daß ſie eine ſolche Verwirklichung des Geſetzes iſt, wodurch die Thätigkeit, die es als Strafe hat, ſich ſelbſt aufhebt, es aus thätigem wieder ruhiges und geltendes Geſetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und ſeiner gegen ſie erloſchen iſt.

Aus der Vorſtellung der Verkehrung, die das Weſen der einen Seite der überſinnlichen Welt ausmacht, iſt alſo die ſinnliche Vorſtellung von der Befeſtigung der Unterſchiede in einem verſchiedenen Elemente des Beſtehens zu entfernen, und dieſer abſolute Begriff des Unterſchiedes iſt als innerer Unterſchied, Abſtoßen des Gleichnamigen als Gleichnamigen von ſich ſelbſt, und Gleichſeyn des Ungleichen als Ungleichen rein darzuſtellen und aufzufaſſen. Es iſt der reine Wechſel, oder die Entgegenſetzung in ſich ſelbſt, der Widerſpruch zu denken. Denn in dem Unterſchiede, der ein innerer iſt, iſt das Entgegengeſetzte nicht nur Eines von Zweien; — ſonſt wäre es ein Seyendes, und nicht ein Entgegengeſetztes; — ſondern es iſt das Entgegengeſetzte eines Entgegengeſetzten, oder das Andere iſt in ihm unmittelbar ſelbſt vorhanden. Ich ſtelle wohl das Gegentheil hierher, und dorthin das Andere, wovon es das Gegentheil iſt; alſo das Gegentheil auf eine Seite, an und für ſich ohne das Andere. Eben darum aber, indem ich hier das Gegentheil an und für ſich habe, iſt es das Gegen-

theil ſeiner ſelbſt, oder es hat in der That das Andere unmittelbar an ihm ſelbſt. — So hat die überſinnliche Welt, welche die verkehrte iſt, über die andere zugleich übergegriffen, und ſie an ſich ſelbſt; ſie iſt für ſich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer ſelbſt; ſie iſt ſie ſelbſt und ihre entgegengeſetzte in Einer Einheit. Nur ſo iſt ſie der Unterſchied als innerer, oder Unterſchied an ſich ſelbſt, oder iſt als Unendlichkeit.

Durch die Unendlichkeit ſehen wir das Geſetz zur Nothwendigkeit an ihm ſelbſt vollendet, und alle Momente der Erſcheinung in das Innere aufgenommen. Das Einfache des Geſetzes iſt die Unendlichkeit, heißt nach dem, was ſich ergeben hat, *α.* es iſt ein Sichſelbſtgleiches, welches aber der Unterſchied an ſich iſt; oder es iſt Gleichnamiges, welches ſich von ſich ſelbſt abſtößt, oder ſich entzweit. Dasjenige, was die einfache Kraft genannt wurde, verdoppelt ſich ſelbſt, und iſt durch ihre Unendlichkeit das Geſetz. *β.* Das Entzweite, welches die in dem Geſetze vorgeſtellten Theile ausmacht, ſtellt ſich als Beſtehendes dar; und werden ſie ohne den Begriff des inneren Unterſchiedes betrachtet, ſo iſt der Raum und die Zeit, oder die Entfernung und die Geſchwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, ſowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere ſelbſt, ſo wie dieſe einfache Schwere gegen ſie, oder die einfache Elektricität gegen das Poſitive und Negative iſt. *γ.* Durch den Begriff des inneren Unterſchiedes aber iſt dieß Ungleiche und Gleichgültige, Raum und Zeit u. ſ. f. ein Unterſchied, welcher kein Unterſchied iſt, oder nur ein Unterſchied des Gleichnamigen, und ſein Weſen die Einheit; ſie ſind als Poſitives und Negatives gegen einander begeiſtet, und ihr Seyn iſt dieſes vielmehr, ſich als Nichtſeyn zu ſetzen, und in der Einheit aufzuheben. Es beſtehen beide unterſchiedene, ſie ſind an ſich, ſie ſind an ſich als Entgegengeſetzte, d. h. das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt, ſie haben ihr Anderes an ihnen und ſind nur Eine Einheit.

Dieſe einfache Unendlichkeit, oder der abſolute Begriff iſt das einfache Weſen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterſchied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr ſelbſt alle Unterſchiede iſt ſo wie ihr Aufgehobenſeyn, alſo in ſich pulſirt, ohne ſich zu bewegen, in ſich erzittert, ohne unruhig zu ſeyn. Sie iſt *ſichſelbſtgleich*, denn die Unterſchiede ſind tautologiſch; es ſind Unterſchiede, die keine ſind. Dieſes ſichſelbſtgleiche Weſen bezieht ſich daher nur auf ſich ſelbſt. *Auf ſich ſelbſt*: ſo iſt dieß ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das *Beziehen auf ſich ſelbſt* iſt vielmehr das *Entzweien*, oder eben jene Sichſelbſtgleichheit iſt innerer Unterſchied. Dieſe *Entzweiten* ſind ſomit *an und für ſich ſelbſt*, jedes ein Gegentheil — *eines Anderen*, ſo iſt darin ſchon das *Andere* mit ihm zugleich ausgeſprochen; oder es iſt nicht das Gegentheil eines *Anderen*, ſondern nur *das reine Gegentheil*; ſo iſt es alſo an ihm ſelbſt das Gegentheil ſeiner. Oder es iſt überhaupt nicht ein Gegentheil, ſondern rein für ſich, ein reines ſichſelbſtgleiches Weſen, das keinen Unterſchied an ihm hat, ſo brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit ſolcher Frage für die Philoſophie anzuſehen, oder gar ſie ihr für unbeantwortlich zu halten — *wie* aus dieſem reinen Weſen, wie aus ihm *heraus* der Unterſchied oder das Andersſeyn komme; denn es iſt ſchon die Entzweiung geſchehen, der Unterſchied iſt aus dem Sichſelbſtgleichen ausgeſchloſſen, und ihm zur Seite geſtellt worden; was *das Sichſelbſtgleiche* ſeyn ſollte, iſt alſo ſchon eins der Entzweiten vielmehr, als daß es das abſolute Weſen wäre. Das *Sichſelbſtgleiche entzweit ſich*, heißt darum eben ſo ſehr, es hebt ſich als ſchon Entzweites, es hebt ſich als Andersſeyn auf. Die *Einheit*, von welcher geſagt zu werden pflegt, daß der Unterſchied nicht aus ihr herauskommen könne, iſt in der That ſelbſt nur das Eine Moment der Entzweiung; ſie iſt die Abſtraktion der Einfachheit, welche dem Un-

terſchiede gegenüber iſt. Aber indem ſie die Abſtraktion, nur das eine der Entgegengeſetzten iſt, ſo iſt es ſchon geſagt, daß ſie das Entzweien iſt; denn iſt die Einheit ein Negatives, ein Entgegengeſetztes, ſo iſt ſie eben geſetzt als das, welches die Entgegenſetzung an ihm hat. Die Unterſchiede von Entzweiung, und Sichſelbſtgleichwerden ſind darum eben ſo nur dieſe Bewegung des ſich Aufhebens; denn indem das Sichſelbſtgleiche, welches ſich erſt entzweien oder zu ſeinem Gegentheile werden ſoll, eine Abſtraktion oder ſchon ſelbſt ein Entzweites iſt, ſo iſt ſein Entzweien hiermit ein Aufheben deſſen, was es iſt, und alſo das Aufheben ſeines Entzweitſeyns. Das Sichſelbſtgleichwerden iſt eben ſo ein Entzweien; was ſich ſelbſt gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es ſtellt ſelbſt ſich damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites.

Die Unendlichkeit oder dieſe abſolute Unruhe des reinen Sichſelbſtbewegens, daß, was auf irgend eine Weiſe, z. B. als Seyn, beſtimmt iſt, vielmehr das Gegentheil dieſer Beſtimmtheit iſt, iſt zwar ſchon die Seele alles bisherigen geweſen, aber im Inneren erſt iſt ſie ſelbſt frei hervorgetreten. Die Erſcheinung oder das Spiel der Kräfte ſtellt ſie ſelbſt ſchon dar, aber als Erklären tritt ſie zunächſt frei hervor; und indem ſie endlich für das Bewußtſeyn Gegenſtand iſt, als das, was ſie iſt, ſo iſt das Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn. Das Erklären des Verſtandes macht zunächſt nur die Beſchreibung deſſen, was das Selbſtbewußtſeyn iſt. Er hebt die im Geſetze vorhandenen ſchon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterſchiede auf, und ſetzt ſie in Einer Einheit, der Kraft. Dieß Gleichwerden iſt aber eben ſo unmittelbar ein Entzweien; denn er hebt die Unterſchiede nur dadurch auf, und ſetzt dadurch das Eins der Kraft, daß er einen neuen Unterſchied von Geſetz und Kraft macht, der aber zugleich kein Unterſchied iſt; und hierzu, daß dieſer Unterſchied eben ſo kein Unterſchied iſt, geht er ſelbſt dar-

in fort, daß er dieſen Unterſchied wieder aufhebt, indem er die Kraft eben ſo beſchaffen ſeyn läßt, als das Geſetz. — Dieſe Bewegung oder Nothwendigkeit iſt aber ſo noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verſtandes, oder ſie als ſolche iſt nicht ſein Gegenſtand, ſondern er hat in ihr poſitive und negative Elektricität, Entfernung, Geſchwindigkeit, Anziehungskraft, und tauſend andere Dinge zu Gegenſtänden, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären iſt eben darum ſo viele Selbſtbefriedigung, weil das Bewußtſeyn dabei, um es ſo auszudrücken, in unmittelbarem Selbſtgeſpräche mit ſich, nur ſich ſelbſt genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben ſcheint, aber in der That ſich nur mit ſich ſelbſt herumtreibt.

In dem entgegengeſetzten Geſetze als der Verkehrung des erſten Geſetzes, oder in dem inneren Unterſchiede wird zwar die Unendlichkeit ſelbſt Gegenſtand des Verſtandes, aber er verfehlt ſie als ſolche wieder, indem er den Unterſchied an ſich, das Sichſelbſtabſtoßen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die ſich anziehen, wieder an zwei Welten, oder an zwei ſubſtantielle Elemente vertheilt; die Bewegung, wie ſie in der Erfahrung iſt, iſt ihm hier ein Geſchehen, und das Gleichnamige und das Ungleiche Prädikate, deren Weſen ein ſeyendes Subſtrat iſt. Daſſelbe, was ihm in ſinnlicher Hülle Gegenſtand iſt, iſt es uns in ſeiner weſentlichen Geſtalt, als reiner Begriff. Dieß Auffaſſen des Unterſchiedes, wie er in Wahrheit iſt, oder das Auffaſſen der Unendlichkeit als ſolcher, iſt für uns, oder an ſich. Die Expoſition ihres Begriffs gehört der Wiſſenſchaft an; das Bewußtſeyn aber, wie es ihn unmittelbar hat, tritt wieder als eigene Form oder neue Geſtalt des Bewußtſeyns auf, welche in dem Vorhergehenden ihr Weſen nicht erkennt, ſondern es für etwas ganz anderes anſieht. — Indem ihm dieſer Begriff der Unendlichkeit Gegenſtand iſt, iſt es alſo Bewußtſeyn des Unterſchiedes als eines unmittelbar eben ſo ſehr Aufgehobenen; es iſt für ſich ſelbſt, es iſt Unterſcheiden des Un-

unterſchiedenen, oder Selbſtbewußtſeyn. Ich unterſcheide mich von mir ſelbſt, und es iſt darin unmittelbar für mich, daß dieß Unterſchiedene nicht unterſchieden iſt. Ich, das Gleichnamige, ſtoße mich von mir ſelbſt ab; aber dieß Unterſchiedene, Ungleichgeſetzte iſt unmittelbar, indem es unterſchieden iſt, kein Unterſchied für mich. Das Bewußtſeyn eines Andern, eines Gegenſtandes überhaupt, iſt zwar ſelbſt nothwendig Selbſtbewußtſeyn, Reflektirtſeyn inſich, Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt in ſeinem Andersſeyn. Der nothwendige Fortgang von den bisherigen Geſtalten des Bewußtſeyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war, als ſie ſelbſt, drückt eben dieß aus, daß nicht allein das Bewußtſeyn vom Dinge nur für ein Selbſtbewußtſeyn möglich iſt, ſondern daß dieß allein die Wahrheit jener Geſtalten iſt. Aber für uns nur iſt dieſe Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn iſt erſt für ſich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewußtſeyn überhaupt.

Wir ſehen, daß im Inneren der Erſcheinung der Verſtand in Wahrheit nicht etwas Anderes als die Erſcheinung ſelbſt, aber nicht wie ſie als Spiel der Kräfte iſt, ſondern daſſelbe in ſeinen abſolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur ſich ſelbſt erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung ſtellt ſich das Bewußtſeyn mit dem Ueberſinnlichen durch die Mitte der Erſcheinung zuſammengeſchloſſen dar, durch welche es in dieſen Hintergrund ſchaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Inneren, das andere des in dieß reine Innere ſchauenden Inneren, ſind nun zuſammengefallen, und wie ſie als Extreme, ſo iſt auch die Mitte, als etwas Anderes als ſie, verſchwunden. Dieſer Vorhang iſt alſo vor dem Inneren weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterſchiedenen Gleichnamigen, welches ſich ſelbſt abſtößt, als unterſchiedenes Inneres ſetzt, aber für welches eben ſo unmittelbar die Ununterſchiedenheit

beider iſt, das Selbſtbewußtſeyn. Es zeigt ſich, daß hinter dem ſogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken ſoll, nichts zu ſehen iſt, wenn wir nicht ſelbſt dahintergehen, eben ſo ſehr damit geſehen werde, als daß etwas dahinter ſey, das geſehen werden kann. Aber es ergiebt ſich zugleich, daß nicht ohne alle Umſtände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dieß Wiſſen, was die Wahrheit der Vorſtellung der Erſcheinung und ihres Inneren iſt, iſt ſelbſt nur Reſultat einer umſtändlichen Bewegung, wodurch die Weiſen des Bewußtſeyns, das Meinen, Wahrnehmen und der Verſtand verſchwinden; und es wird ſich eben ſo ergeben, daß das Erkennen deſſen, was das Bewußtſeyn weiß, indem es ſich ſelbſt weiß, noch weiterer Umſtände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende iſt.

B. Selbſtbewußtſeyn.

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt.

In den bisherigen Weiſen der Gewißheit iſt dem Bewußtſeyn das Wahre etwas Anderes als es ſelbſt. Der Begriff dieſes Wahren verſchwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenſtand unmittelbar an ſich war, das Seyende der ſinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verſtandes, ſo erweiſt er ſich vielmehr nicht in Wahrheit zu ſeyn, ſondern dieß Anſich ergiebt ſich als eine Weiſe, wie er nur für ein Anderes iſt; der Begriff von ihm hebt ſich an dem wirklichen Gegenſtande auf, oder die erſte unmittelbare Vorſtellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber iſt dieß entſtanden, was in dieſen früheren Verhältniſſen nicht zu Stande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich iſt; denn die Gewißheit iſt ſich ſelbſt ihr Gegenſtand, und das Bewußtſeyn iſt ſich ſelbſt das Wahre. Es iſt darin zwar auch ein Andersſeyn; das Bewußtſeyn unterſcheidet nämlich, aber ein ſolches, das für es zugleich ein nicht unterſchiedenes iſt. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wiſſens, den Gegenſtand aber das Wiſſen als ruhige Einheit oder als Ich, ſo ſehen wir, daß nicht nur für uns ſondern für das Wiſſen ſelbſt der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht. — Oder auf die andere Weiſe, den Begriff

das genannt, was der Gegenſtand an ſich iſt, den Gegenſtand aber das, was er als Gegenſtand oder für ein Anderes iſt, ſo erhellt, daß das Anſichſeyn, und das Füreinanderesſeyn daſſelbe iſt; denn das Anſich iſt das Bewußtſeyn; es iſt aber eben ſo dasjenige, für welches ein Anderes (das Anſich) iſt; und es iſt für es, daß das Anſich des Gegenſtandes, und das Seyn deſſelben für ein Anderes daſſelbe iſt; Ich iſt der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen ſelbſt; es iſt es ſelbſt gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieß Andere über, das für es eben ſo nur es ſelbſt iſt.

Mit dem Selbſtbewußtſeyn ſind wir alſo nun in das einheimiſche Reich der Wahrheit eingetreten. Es iſt zu ſehen, wie die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns zunächſt auftritt. Betrachten wir dieſe neue Geſtalt des Wiſſens, das Wiſſen von ſich ſelbſt, im Verhältniſſe zu dem Vorhergehenden, dem Wiſſen von einem Anderen, ſo iſt dieß zwar verſchwunden; aber ſeine Momente haben ſich zugleich eben ſo aufbewahrt; und der Verluſt beſteht darin, daß ſie hier vorhanden ſind, wie ſie an ſich ſind. Das Seyn der Meinung, die Einzelnheit und die ihr entgegengeſetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung, ſo wie das leere Innere des Verſtandes ſind nicht mehr als Weſen ſondern als Momente des Selbſtbewußtſeyns, d. h. als Abſtraktionen oder Unterſchiede, welche für das Bewußtſeyn ſelbſt zugleich nichtig, oder keine Unterſchiede und rein verſchwindende Weſen ſind. Es ſcheint alſo nur das Hauptmoment ſelbſt verloren gegangen zu ſeyn, nämlich das einfache ſelbſtſtändige Beſtehen für das Bewußtſeyn. Aber in der That iſt das Selbſtbewußtſeyn die Reflexion aus dem Seyn der ſinnlichen und wahrgenommenen Welt, und weſentlich die Rückkehr aus dem Andersſeyn. Es iſt als Selbſtbewußtſeyn Bewegung; aber indem es nur ſich ſelbſt als ſich ſelbſt von ſich unterſcheidet, ſo iſt ihm der Unterſchied, unmittelbar als ein Andersſeyn aufgehoben; der Unterſchied iſt nicht, und es nur die bewegungsloſe Tauto-

logie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterſchied nicht auch die Geſtalt des Seyns hat, iſt es nicht Selbſtbewußtſeyn. Es iſt hiermit für es das Andersſeyn, als ein Seyn, oder als unterſchiedenes Moment; aber es iſt für es auch die Einheit ſeiner ſelbſt mit dieſem Unterſchiede, als zweites unterſchiedenes Moment. Mit jenem erſten Momente iſt das Selbſtbewußtſeyn als Bewußtſeyn, und für es die ganze Ausbreitung der ſinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich ſelbſt, bezogen; und ſie iſt hiermit für es ein Beſtehen, welches aber nur Erſcheinung, oder Unterſchied iſt, der an ſich kein Seyn hat. Dieſer Gegenſatz ſeiner Erſcheinung und ſeiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich ſelbſt, zu ſeinem Weſen; dieſe muß ihm weſentlich werden, d. h. es iſt Begierde überhaupt. Das Bewußtſeyn hat als Selbſtbewußtſeyn nunmehr einen gedoppelten Gegenſtand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit, und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet iſt, und den zweiten, nämlich ſich ſelbſt, welcher das wahre Weſen, und zunächſt nur erſt im Gegenſatze des erſten vorhanden iſt. Das Selbſtbewußtſeyn ſtellt ſich hierin als die Bewegung dar, worin dieſer Gegenſatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit ſeiner ſelbſt mit ſich wird.

Der Gegenſtand, welcher für das Selbſtbewußtſeyn das Negative iſt, iſt aber ſeinerſeits für uns oder an ſich eben ſo in ſich zurückgegangen als das Bewußtſeyn andererſeits. Er iſt durch dieſe Reflexion in ſich Leben geworden. Was das Selbſtbewußtſeyn als ſeyend von ſich unterſcheidet, hat auch inſofern, als es ſeyend geſetzt iſt, nicht bloß die Weiſe der ſinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, ſondern es iſt inſichreflektirtes Seyn, und der Gegenſtand der unmittelbaren Begierde iſt ein Lebendiges. Denn das Anſich, oder das allge-

meine Reſultat des Verhältniſſes des Verſtandes zu dem Inneren der Dinge, iſt das Unterſcheiden des Nichtzuunterſcheidenden, oder die Einheit des Unterſchiedenen. Dieſe Einheit aber iſt eben ſo ſehr, wie wir geſehen, ihr Abſtoßen von ſich ſelbſt, und dieſer Begriff entzweit ſich in den Gegenſatz des Selbſtbewußtſeyns und des Lebens; jenes die Einheit, für welche die unendliche Einheit der Unterſchiede iſt; dieſes aber iſt nur dieſe Einheit ſelbſt, ſo daß ſie nicht zugleich für ſich ſelbſt iſt. So ſelbſtſtändig alſo das Bewußtſeyn, eben ſo ſelbſtſtändig iſt anſich ſein Gegenſtand. Das Selbſtbewußtſeyn, welches ſchlechthin für ſich iſt, und ſeinen Gegenſtand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, oder zunächſt Begierde iſt, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbſtſtändigkeit deſſelben machen.

Die Beſtimmung des Lebens, wie ſie ſich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Reſultate ergiebt, mit welchem wir in dieſe Sphäre eintreten, iſt hinreichend es zu bezeichnen, ohne daß ſeine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre; ihr Kreis beſchließt ſich in folgenden Momenten. Das Weſen iſt die Unendlichkeit als das Aufgehobenſeyn aller Unterſchiede, die reine Achſendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer ſelbſt als abſolut unruhigen Unendlichkeit, die Selbſtſtändigkeit ſelbſt, in welcher die Unterſchiede der Bewegung aufgelößt ſind; das einfache Weſen der Zeit, das in dieſer Sichſelbſtgleichheit die gediegene Geſtalt des Raumes hat. Die Unterſchiede ſind an dieſem einfachen allgemeinen Medium eben ſo ſehr als Unterſchiede; denn dieſe allgemeine Flüſſigkeit hat ihre negative Natur nur, indem ſie ein Aufheben derſelben iſt; aber ſie kann die Unterſchiedenen nicht aufheben, wenn ſie nicht ein Beſtehen haben. Eben dieſe Flüſſigkeit iſt als die ſichſelbſtgleiche Selbſtſtändigkeit ſelbſt das Beſtehen oder die Subſtanz derſelben, worin ſie alſo als unterſchiedene Glieder und fürſichſeyende Theile ſind. Das Seyn hat nicht mehr die Bedeutung der Abſtraktion des Seyns, noch ihre reine Weſen-

heit, der Abſtraktion der Allgemeinheit; ſondern ihr Seyn iſt eben jene einfache flüſſige Subſtanz der reinen Bewegung in ſich ſelbſt. Der Unterſchied dieſer Glieder gegen einander aber als Unterſchied beſteht überhaupt in keiner anderen Beſtimmtheit, als der Beſtimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung ſelbſt.

Die ſelbſtſtändigen Glieder ſind fürſich; dieſes Fürſichſeyn iſt aber vielmehr eben ſo unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als dieſe Einheit die Entzweiung in die ſelbſtſtändigen Geſtalten iſt. Die Einheit iſt entzweit, weil ſie abſolut negative oder unendliche Einheit iſt; und weil ſie das Beſtehen iſt, ſo hat auch der Unterſchied Selbſtſtändigkeit nur an ihr. Dieſe Selbſtſtändigkeit der Geſtalt erſcheint als ein Beſtimmtes, für Anderes, denn ſie iſt ein Entzweites; und das Aufheben der Entzweiung geſchieht inſofern durch ein Anderes. Aber es iſt eben ſo ſehr an ihr ſelbſt; denn eben jene Flüſſigkeit iſt die Subſtanz der ſelbſtſtändigen Geſtalten; dieſe Subſtanz aber iſt unendlich; die Geſtalt iſt darum in ihrem Beſtehen ſelbſt die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürſichſeyns.

Unterſcheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, ſo ſehen wir, daß wir zum erſten Momente das Beſtehen der ſelbſtſtändigen Geſtalten, oder die Unterdrückung deſſen haben, was das Unterſcheiden an ſich iſt, nämlich nicht an ſich zu ſeyn und kein Beſtehen zu haben. Das zweite Moment aber iſt die Unterwerfung jenes Beſtehens unter die Unendlichkeit des Unterſchiedes. Im erſten Momente iſt die beſtehende Geſtalt; als fürſichſeyend, oder in ihrer Beſtimmtheit unendliche Subſtanz tritt ſie gegen die allgemeine Subſtanz auf, verläugnet dieſe Flüſſigkeit und Kontinuität mit ihr und behauptet ſich als nicht in dieſem Allgemeinen aufgelößt, ſondern vielmehr als durch die Abſonderung von dieſer ihrer unorganiſchen Natur, und durch das Aufzehren derſelben ſich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüſſigen Medium, ein ruhiges Aus-

einanderlegen des Geſtaltens wird eben dadurch zur Bewegung derſelben, oder zum Leben als Proceß. Die einfache allgemeine Flüſſigkeit iſt das Anſich, und der Unterſchied der Geſtalten das Andere. Aber dieſe Flüſſigkeit wird ſelbſt durch dieſen Unterſchied das Andere; denn ſie iſt jetzt für den Unterſchied, welcher an und für ſich ſelbſt, und daher die unendliche Bewegung iſt, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als Lebendiges. — Dieſe Verkehrung aber iſt darum wieder die Verkehrtheit an ſich ſelbſt; was aufgezehrt wird, iſt das Weſen; die auf Koſten des Allgemeinen ſich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit ſich ſelbſt ſich gebende Individualität hebt gerade damit ihren Gegenſatz des Anderen, durch welchen ſie für ſich iſt, auf; die Einheit mit ſich ſelbſt, welche ſie ſich giebt, iſt gerade die Flüſſigkeit der Unterſchiede, oder die allgemeine Auflöſung. Aber umgekehrt iſt das Aufheben des individuellen Beſtehens eben ſo das Erzeugen deſſelben. Denn da das Weſen der individuellen Geſtalt, das allgemeine Leben, und das Fürſichſeyende an ſich einfache Subſtanz iſt, ſo hebt es, indem es das Andere in ſich ſetzt, dieſe ſeine Einfachheit, oder ſein Weſen auf, d. h. es entzweit ſie, und dieß Entzweien der unterſchiedsloſen Flüſſigkeit iſt eben das Setzen der Individualität. Die einfache Subſtanz des Lebens alſo iſt die Entzweiung ihrer ſelbſt in Geſtalten, und zugleich die Auflöſung dieſer beſtehenden Unterſchiede; und die Auflöſung der Entzweiung iſt eben ſo ſehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterſchieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbſtſtändigkeit ruhig auseinandergelegte Geſtaltung, und der Proceß des Lebens in einander; der letztere iſt eben ſo ſehr Geſtaltung, als er das Aufheben der Geſtalt iſt; und das erſte, die Geſtaltung, iſt eben ſo ſehr ein Aufheben, als ſie die Gliederung iſt. Das flüſſige Element iſt ſelbſt nur die Abſtraktion des Weſens, oder es iſt nur als Geſtalt

wirklich; und daß es ſich gliedert, iſt wieder ein Entzweien des Gegliederten, oder ein Auflöſen deſſelben. Dieſer ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerſt ausgeſprochen wird, die unmittelbare Kontinuität und Gediegenheit ſeines Weſens, noch die beſtehende Geſtalt und das für ſich ſeyende Diskrete, noch der reine Proceß derſelben, noch auch das einfache Zuſammenfaſſen dieſer Momente, ſondern das ſich entwickelnde, und ſeine Entwicklung auflöſende und in dieſer Bewegung ſich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der erſten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Geſtaltung und des Proceſſes hindurch zur Einheit dieſer beiden Momente, und damit wieder zur erſten einfachen Subſtanz zurückgekehrt wird, ſo iſt dieſe reflektirte Einheit eine andere als die erſte. Gegen jene unmittelbare, oder als ein Seyn ausgeſprochene, iſt dieſe zweite die allgemeine, welche alle dieſe Momente als aufgehobne in ihr hat. Sie iſt die einfache Gattung, welche in der Bewegung des Lebens ſelbſt nicht für ſich als dieß Einfache exiſtirt; ſondern in dieſem Reſultate verweiſt das Leben auf ein Anderes, als es iſt, nämlich auf das Bewußtſeyn, für welches es als dieſe Einheit, oder als Gattung, iſt.

Dieß andere Leben aber, für welches die Gattung als ſolche und welches für ſich ſelbſt Gattung iſt, das Selbſtbewußtſeyn, iſt ſich zunächſt nur als dieſes einfache Weſen, und hat ſich als reines Ich zum Gegenſtande; in ſeiner Erfahrung, die nun zu betrachten iſt, wird ſich ihm dieſer abſtrakte Gegenſtand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben geſehen haben.

Das einfache Ich iſt dieſe Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterſchiede keine ſind, nur, indem es negatives Weſen der geſtalteten ſelbſtſtändigen Momente iſt; und das Selbſtbewußtſeyn iſt hiermit ſeiner ſelbſt nur gewiß durch das Aufheben dieſes Andern, das ſich ihm als ſelbſtſtän-

diges Leben darſtellt; es iſt Begierde. Der Richtigkeit dieſes Andern gewiß ſetzt es für ſich dieſelbe als ſeine Wahrheit, vernichtet den ſelbſtſtändigen Gegenſtand und giebt ſich dadurch die Gewißheit ſeiner ſelbſt, als wahre Gewißheit, als ſolche, welche ihm ſelbſt auf gegenſtändliche Weiſe geworden iſt.

In dieſer Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbſtſtändigkeit ſeines Gegenſtandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt bedingt durch ihn, denn ſie iſt durch Aufheben dieſes Andern; daß dieß Aufheben ſey, muß dieß Andere ſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn vermag alſo durch ſeine negative Beziehung nicht, ihn aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, ſo wie die Begierde. Es iſt in der That ein Anderes, als das Selbſtbewußtſeyn, das Weſen der Begierde; und durch dieſe Erfahrung iſt ihm ſelbſt dieſe Wahrheit geworden. Zugleich aber iſt es eben ſo abſolut für ſich, und iſt dieß nur durch Aufheben des Gegenſtandes, und es muß ihm ſeine Befriedigung werden, denn es iſt die Wahrheit. Um der Selbſtſtändigkeit des Gegenſtandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieſer ſelbſt die Negation an ihm vollzieht, und er muß dieſe Negation ſeiner ſelbſt an ſich vollziehen, denn er iſt an ſich das Negative, und muß für das Andre ſeyn, was er iſt. Indem er die Negation an ſich ſelbſt iſt, und darin zugleich ſelbſtſtändig iſt, iſt er Bewußtſeyn. An dem Leben, welches der Gegenſtand der Begierde iſt, iſt die Negation entweder an einem Andern, nämlich an der Begierde, oder als Beſtimmtheit gegen eine andere gleichgültige Geſtalt, oder als ſeine unorganiſche allgemeine Natur. Dieſe allgemeine ſelbſtſtändige Natur aber, an der die Negation als abſolute iſt, iſt die Gattung als ſolche, oder als Selbſtbewußtſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn erreicht ſeine Befriedigung nur in einem andern Selbſtbewußtſeyn.

In dieſen drei Momenten iſt erſt der Begriff des Selbſt-

bewußtſeyns vollendet: a) reines ununterſchiedenes Ich iſt ſein erſter unmittelbarer Gegenſtand. b) Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber ſelbſt abſolute Vermittlung, ſie iſt nur als Aufheben des ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, oder ſie iſt Begierde. Die Befriedigung der Begierde iſt zwar die Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt, oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derſelben iſt vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbſtbewußtſeyns. Es iſt ein Gegenſtand für das Bewußtſeyn, welcher an ſich ſelbſt ſein Andersſeyn oder den Unterſchied als einen nichtigen ſetzt, und darin ſelbſtſtändig iſt. Die unterſchiedene nur lebendige Geſtalt hebt wohl im Proceſſe des Lebens ſelbſt auch ihre Selbſtſtändigkeit auf, aber ſie hört mit ihrem Unterſchiede auf, zu ſeyn, was ſie iſt; der Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns iſt aber eben ſo ſelbſtſtändig in dieſer Negativität ſeiner ſelbſt; und damit iſt er für ſich ſelbſt Gattung, allgemeine Flüſſigkeit in der Eigenheit ſeiner Abſonderung; er iſt lebendiges Selbſtbewußtſeyn.

Es iſt ein Selbſtbewußtſeyn für ein Selbſtbewußtſeyn. Erſt hierdurch iſt es in der That; denn erſt hierin wird für es die Einheit ſeiner ſelbſt in ſeinem Andersſeyn; Ich, das der Gegenſtand ſeines Begriffs iſt, iſt in der That nicht Gegenſtand; der Gegenſtand der Begierde aber iſt nur ſelbſtſtändig, denn er iſt die allgemeine unvertilgbare Subſtanz, das flüſſige ſichſelbſtgleiche Weſen. Indem ein Selbſtbewußtſeyn der Gegenſtand iſt, iſt er eben ſo wohl Ich, wie Gegenſtand. — Hiermit iſt ſchon der Begriff des Geiſtes für uns vorhanden. Was für das Bewußtſeyn weiter wird, iſt die Erfahrung, was der Geiſt iſt, dieſe abſolute Subſtanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbſtſtändigkeit ihres Gegenſatzes, nämlich verſchiedener für ſich ſeyender Selbſtbewußtſeyn, die Einheit derſelben iſt; Ich, das Wir, und Wir das Ich iſt. Das Bewußtſeyn hat erſt in dem Selbſtbewußtſeyn, als dem Begriffe des Geiſtes, ſeinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine

des ſinnlichen Dieſſeits, und aus der leeren Nacht des überſinnlichen Jenſeits in den geiſtigen Tag der Gegenwart einſchreitet.

A.

Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns; Herrſchaft und Knechtſchaft.

Das Selbſtbewußtſeyn iſt an und für ſich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für ſich iſt; d. h. es iſt nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieſer ſeiner Einheit in ſeiner Verdopplung, der ſich im Selbſtbewußtſeyn realiſirenden Unendlichkeit, iſt eine vielſeitige und vieldeutige Verſchränkung, ſo daß die Momente derſelben theils genau auseinandergehalten, theils in dieſer Unterſcheidung zugleich auch als nicht unterſchieden, oder immer in ihrer entgegengeſetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müſſen. Die Doppelſinnigkeit des Unterſchiedenen liegt in dem Weſen des Selbſtbewußtſeyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Beſtimmtheit, in der es geſetzt iſt, zu ſeyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieſer geiſtigen Einheit in ihrer Verdopplung ſtellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.

Es iſt für das Selbſtbewußtſeyn ein anderes Selbſtbewußtſeyn; es iſt außer ſich gekommen. Dieß hat die gedoppelte Bedeutung, erſtlich, es hat ſich ſelbſt verloren, denn es findet ſich als ein anderes Weſen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es ſieht auch nicht das Andere als Weſen, ſondern ſich ſelbſt im Andern.

Es muß dieß ſein Andersſeyn aufheben; dieß iſt das Aufheben des erſten Doppelſinnes, und darum ſelbſt ein zweiter Doppelſinn; erſtlich, es muß darauf gehen, das andere ſelbſtſtändige Weſen aufzuheben, um dadurch ſeiner als des Weſens gewiß zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, ſich ſelbſt aufzuheben, denn dieß Andere iſt es ſelbſt.

Dieß doppelſinnige Aufheben ſeines doppelſinnigen Andersſeyns iſt eben ſo eine doppelſinnige Rückkehr in ſich ſelbſt;

denn erſtlich erhält es durch das Aufheben ſich ſelbſt zurück; denn es wird ſich wieder gleich durch das Aufheben ſeines Andersſeyns; zweitens aber giebt es das andere Selbſtbewußtſeyn ihm wieder eben ſo zurück, denn es war ſich im Andern, es hebt dieß ſein Seyn im Andern auf, entläßt alſo das Andere wieder frei.

Dieſe Bewegung des Selbſtbewußtſeyns in der Beziehung auf ein anderes Selbſtbewußtſeyn iſt auf dieſe Weiſe vorgeſtellt worden, als das Thun des Einen; aber dieſes Thun des Einen hat ſelbſt die gedoppelte Bedeutung, eben ſo wohl ſein Thun als das Thun des Andern zu ſeyn; denn das Andere iſt eben ſo ſelbſtſtändig, in ſich beſchloſſen, und es iſt nichts in ihm, was nicht durch es ſelbſt iſt. Das erſte hat den Gegenſtand nicht vor ſich, wie er nur für die Begierde zunächſt iſt, ſondern einen für ſich ſeyenden ſelbſtſtändigen, über welchen es darum nichts für ſich vermag, wenn er nicht an ſich ſelbſt dieß thut, was es an ihm thut. Die Bewegung iſt alſo ſchlechthin die gedoppelte beider Selbſtbewußtſeyn. Jedes ſieht das Andre daſſelbe thun, was es thut; jedes thut ſelbſt, was es an das Andre fordert; und thut darum was es thut, auch nur inſofern als das Andre daſſelbe thut; das einſeitige Thun wäre unnütz; weil, was geſchehen ſoll, nur durch beide zu Stande kommen kann.

Das Thun iſt alſo nicht nur inſofern doppelſinnig, als es ein Thun eben ſo wohl gegen ſich als gegen das Andre, ſondern auch inſofern, als es ungetrennt eben ſo wohl das Thun des Einen als des Andern iſt.

In dieſer Bewegung ſehen wir ſich den Proceß wiederholen, der ſich als Spiel der Kräfte darſtellte, aber im Bewußtſeyn. Was in jenem für uns war, iſt hier für die Extreme ſelbſt. Die Mitte iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches ſich in die Extreme zerſetzt; und jedes Extrem iſt dieſe Austauſchung ſeiner Beſtimmtheit, und abſoluter Uebergang in das entgegengeſetzte.

Als Bewußtſeyn aber kommt es wohl außer ſich; jedoch iſt es in ſeinem Außerſichſeyn zugleich in ſich zurückgehalten, für ſich, und ſein Außerſich iſt für es. Es iſt für es, daß es unmittelbar anderes Bewußtſeyn iſt, und nicht iſt; und eben ſo, daß dieß Andere nur für ſich iſt, indem es ſich als Fürſichſeyendes aufhebt, und nur im Fürſichſeyn des Andern für ſich iſt. Jedes iſt dem Andern die Mitte, durch welche jedes ſich mit ſich ſelbſt vermittelt und zuſammenſchließt, und jedes ſich und dem andern unmittelbares für ſich ſeyendes Weſen, welches zugleich nur durch dieſe Vermittlung ſo für ſich iſt. Sie anerkennen ſich, als gegenſeitig ſich anerkennend.

Dieſer reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Einheit, iſt nun zu betrachten, wie ſein Proceß für das Selbſtbewußtſeyn erſcheint. Er wird zuerſt die Seite der Ungleichheit beider darſtellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme ſich entgegengeſetzt ſind und von welchen das eine nur Anerkanntes, das andre nur Anerkennendes iſt.

Das Selbſtbewußtſeyn iſt zunächſt einfaches Fürſichſeyn, ſichſelbſtgleich durch das Ausſchließen alles Andern aus ſich; ſein Weſen und abſoluter Gegenſtand iſt ihm Ich; und es iſt in dieſer Unmittelbarkeit, oder in dieſem Seyn ſeines Fürſichſeyns, Einzelnes. Was Anderes für es iſt, iſt als unweſentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenſtand. Aber das Andere iſt auch ein Selbſtbewußtſeyn; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend ſind ſie für einander in der Weiſe gemeiner Gegenſtände; ſelbſtſtändige Geſtalten, in das Seyn des Lebens, — denn als Leben hat ſich hier der ſeyende Gegenſtand beſtimmt — verſenkte Bewußtſeyn, welche für einander die Bewegung der abſoluten Abſtraktion, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des ſichſelbſtgleichen Bewußtſeyns zu ſeyn, noch nicht vollbracht, oder

ſich einander noch nicht als reines *Fürſichſeyn*, d. h. als *Selbſt*bewußtſeyn dargeſtellt haben. Jedes iſt wohl ſeiner ſelbſt gewiß, aber nicht des andern, und darum hat ſeine eigne Gewißheit von ſich noch keine Wahrheit; denn ſeine Wahrheit wäre nur, daß ſein eignes Fürſichſeyn ſich ihm als ſelbſtſtändiger Gegenſtand, oder was daſſelbe iſt, der Gegenſtand ſich als dieſe reine Gewißheit ſeiner ſelbſt dargeſtellt hätte. Dieß aber iſt nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, ſo er für den andern, jeder an ſich ſelbſt durch ſein eigenes Thun, und wieder durch das Thun des andern, dieſe reine Abſtraktion des Fürſichſeyns vollbringt.

Die *Darſtellung* ſeiner aber als der reinen Abſtraktion des Selbſtbewußtſeyns beſteht darin, ſich als reine Negation ſeiner gegenſtändlichen Weiſe zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein beſtimmtes *Daſeyn* geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daſeyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu ſeyn. Dieſe Darſtellung iſt das *gedoppelte* Thun; Thun des Andern, und Thun durch ſich ſelbſt. Inſofern es Thun des *Andern* iſt, geht alſo jeder auf den Tod des Andern. Darin aber iſt auch das zweite, das *Thun durch ſich ſelbſt*, vorhanden; denn jenes ſchließt das Daranſetzen des eignen Lebens in ſich. Das Verhältniß beider Selbſtbewußtſeyn iſt alſo ſo beſtimmt, daß ſie ſich ſelbſt und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. — Sie müſſen in dieſen Kampf gehen, denn ſie müſſen die Gewißheit ihrer ſelbſt, *für ſich zu ſeyn*, zur Wahrheit an dem Andern, und an ihnen ſelbſt erheben. Und es iſt allein das Daranſetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbſtbewußtſeyn nicht das *Seyn*, nicht die *unmittelbare* Weiſe, wie es auftritt, nicht ſein Verſenktſeyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Weſen, ſondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verſchwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürſichſeyn* iſt. Das Individuum, wel-

ches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Perſon anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieſes Anerkanntſeyns als eines ſelbſtſtändigen Selbſtbewußtſeyns nicht erreicht. Eben ſo muß jedes auf den Tod des Andern gehen, wie es ſein Leben daranſetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es ſelbſt; ſein Weſen ſtellt ſich ihm als ein Anderes dar, es iſt außer ſich; es muß ſein Außerſichſeyn aufheben; das Andere iſt mannigfaltig befangenes und ſeyendes Bewußtſeyn; es muß ſein Andersſeyn als reines Fürſichſeyn oder als abſolute Negation anſchauen.

Dieſe Bewährung aber durch den Tod hebt eben ſo die Wahrheit, welche daraus hervorgehen ſollte, als damit auch die Gewißheit ſeiner ſelbſt überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Poſition des Bewußtſeyns, die Selbſtſtändigkeit ohne die abſolute Negativität, iſt, ſo iſt der Tod die natürliche Negation deſſelben, die Negation ohne die Selbſtſtändigkeit, welche alſo ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod iſt zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem Andern verachteten; aber nicht für die, welche dieſen Kampf beſtanden. Sie heben ihr in dieſer fremden Weſenheit, welches das natürliche Daſeyn iſt, geſetztes Bewußtſeyn, oder ſie heben ſich auf, und werden, als die für ſich ſeyn wollenden Extreme aufgehoben. Es verſchwindet aber damit aus dem Spiele des Wechſels das weſentliche Moment, ſich in Extreme entgegengeſetzter Beſtimmtheiten zu zerſetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zuſammen, welche in todte, bloß ſeyende, nicht entgegengeſetzte Extreme zerſetzt iſt; und die beiden geben und empfangen ſich nicht gegenſeitig von einander durch das Bewußtſeyn zurück, ſondern laſſen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre That iſt die abſtrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtſeyns, welches ſo aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit ſein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieſer Erfahrung wird es dem Selbſtbewußtſeyn, daß ihm das Leben ſo weſentlich als das reine Selbſtbewußtſeyn iſt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn iſt das einfache Ich der abſolute Gegenſtand, welcher aber für uns oder an ſich die abſolute Vermittlung iſt, und die beſtehende Selbſtſtändigkeit zum weſentlichen Momente hat. Die Auflöſung jener einfachen Einheit iſt das Reſultat der erſten Erfahrung; es iſt durch ſie ein reines Selbſtbewußtſeyn und ein Bewußtſeyn geſetzt, welches nicht rein für ſich, ſondern für ein anderes, d. h. als *ſeyendes* Bewußtſeyn oder Bewußtſeyn in der Geſtalt der *Dingheit* iſt. Beide Momente ſind weſentlich; — da ſie zunächſt ungleich und entgegengeſetzt ſind, und ihre Reflexion in die Einheit ſich noch nicht ergeben hat, ſo ſind ſie als zwei entgegengeſetzte Geſtalten des Bewußtſeyns; die eine das ſelbſtſtändige, welchem das Fürſichſeyn, die andere das unſelbſtſtändige, dem das Leben oder das Seyn für ein Anderes, das Weſen iſt; jenes iſt der *Herr*, dieß der *Knecht*.

Der Herr iſt das *für ſich* ſeyende Bewußtſeyn, aber nicht mehr nur der Begriff deſſelben, ſondern für ſich ſeyendes Bewußtſeyn, welches durch ein *anderes* Bewußtſeyn mit ſich vermittelt iſt, nämlich durch ein ſolches, zu deſſen Weſen es gehört, daß es mit ſelbſtſtändigem *Seyn* oder der Dingheit überhaupt ſyntheſirt iſt. Der Herr bezieht ſich auf dieſe beiden Momente, auf ein *Ding*, als ſolches, den Gegenſtand der Begierde, und anf das Bewußtſeyn, dem die Dingheit das Weſentliche iſt; und indem er a.) als Begriff des Selbſtbewußtſeyns, unmittelbare Beziehung des *Fürſichſeyns* iſt, aber b.) nunmehr zugleich als Vermittlung, oder als ein Fürſichſeyn, welches nur durch ein Anderes für ſich iſt, ſo bezieht er ſich a.) unmittelbar auf beide, und b.) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht ſich *auf den Knecht mittelbar durch das ſelbſtſtändige Seyn*; denn eben hieran iſt der Knecht gehalten; es iſt ſeine Kette, von der er im Kampfe nicht abſtrahiren konnte, und dar-

um ſich als unſelbſtſtändig, ſeine Selbſtſtändigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber iſt die Macht über dieß Seyn, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dieß Seyn aber die Macht über den Andern iſt, ſo hat er in dieſem Schluſſe dieſen Andern unter ſich. Eben ſo bezieht ſich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht ſich als Selbſtbewußtſeyn überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es iſt zugleich ſelbſtſtändig für ihn, und er kann darum durch ſein Negiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch dieſe Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation deſſelben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genuſſe ſich zu befriedigen. Der Begierde gelang dieß nicht wegen der Selbſtſtändigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwiſchen es und ſich eingeſchoben, ſchließt ſich dadurch nur mit der Unſelbſtſtändigkeit des Dinges zuſammen und genießt es rein; die Seite der Selbſtſtändigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.

In dieſen beiden Momenten wird für den Herrn ſein Anerkanntſeyn durch ein anderes Bewußtſeyn; denn dieſes ſetzt ſich in ihnen als Unweſentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das anderemal in der Abhängigkeit von einem beſtimmten Daſeyn; in beiden kann es nicht über das Seyn Meiſter werden und zur abſoluten Negation gelangen. Es iſt alſo hierin dieß Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtſeyn ſich als Fürſichſeyn aufhebt, und hiermit ſelbſt das thut, was das erſte gegen es thut. Eben ſo das andere Moment, daß dieß Thun des zweiten das eigne Thun des erſten iſt; denn, was der Knecht thut, iſt eigentlich Thun des Herrn; dieſem iſt nur das Fürſichſeyn, das Weſen; er iſt die reine negative Macht, der das Ding Nichts iſt, und alſo das reine

weſentliche Thun in dieſem Verhältniſſe; der Knecht aber ein nicht reines, ſondern unweſentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen ſich ſelbſt, und was der Knecht gegen ſich, er auch gegen den andern thue. Es iſt dadurch ein einſeitiges und ungleiches Anerkennen entſtanden.

Das unweſentliche Bewußtſeyn iſt hierin für den Herrn der Gegenſtand, welcher die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt ausmacht. Aber es erhellt, daß dieſer Gegenſtand ſeinem Begriffe nicht entſpricht, ſondern daß darin, worin der Herr ſich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein ſelbſtſtändiges Bewußtſeyn. Nicht ein ſolches iſt für ihn, ſondern vielmehr ein unſelbſtſtändiges; er iſt alſo nicht des Fürſichſeyns, als der Wahrheit gewiß, ſondern ſeine Wahrheit iſt vielmehr das unweſentliche Bewußtſeyn, und das unweſentliche Thun deſſelben.

Die Wahrheit des ſelbſtſtändigen Bewußtſeyns iſt demnach das knechtiſche Bewußtſeyn. Dieſes erſcheint zwar zunächſt außer ſich und nicht als die Wahrheit des Selbſtbewußtſeyns. Aber wie die Herrſchaft zeigte, daß ihr Weſen das Verkehrte deſſen iſt, was ſie ſeyn will, ſo wird auch wohl die Knechtſchaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile deſſen werden, was ſie unmittelbar iſt; ſie wird als in ſich zurückgedrängtes Bewußtſeyn in ſich gehen, und zur wahren Selbſtſtändigkeit ſich umkehren.

Wir ſahen nur, was die Knechtſchaft im Verhältniſſe der Herrſchaft iſt. Aber ſie iſt Selbſtbewußtſeyn, und was ſie hiernach an und für ſich ſelbſt iſt, iſt nun zu betrachten. Zunächſt iſt für die Knechtſchaft der Herr das Weſen; alſo das ſelbſtſtändige für ſich ſeyende Bewußtſeyn iſt ihr die Wahrheit, die jedoch für ſie noch nicht an ihr iſt. Allein ſie hat dieſe Wahrheit der reinen Negativität und des Fürſichſeyns in der That an ihr ſelbſt; denn ſie hat dieſes We-

ſen an ihr erfahren. Dieß Bewußtſeyn hat nämlich nicht um Dieſes oder Jenes, noch für dieſen oder jenen Augenblick Angſt gehabt, ſondern um ſein ganzes Weſen; denn es hat die Furcht des Todes, des abſoluten Herrn, empfunden. Es iſt darin innerlich aufgelöſt worden, hat durchaus in ſich ſelbſt erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Dieſe reine allgemeine Bewegung, das abſolute Flüſſigwerden alles Beſtehens, iſt aber das einfache Weſen des Selbſtbewußtſeyns, die abſolute Negativität, das reine Fürſichſeyn, das hiermit an dieſem Bewußtſeyn iſt. Dieß Moment des reinen Fürſichſeyns iſt auch für es, denn im Herrn iſt es ihm ſein Gegenſtand. Es iſt ferner nicht nur dieſe allgemeine Auflöſung überhaupt, ſondern im Dienen vollbringt es ſie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten ſeine Anhänglichkeit an natürliches Daſeyn auf, und arbeitet daſſelbe hinweg.

Das Gefühl der abſoluten Macht aber überhaupt, und im Einzelnen des Dienſtes iſt nur die Auflöſung an ſich, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit iſt, ſo iſt das Bewußtſeyn darin für es ſelbſt, nicht das Fürſichſeyn. Durch die Arbeit kommt es aber zu ſich ſelbſt. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtſeyn des Herrn entſpricht, ſchien dem dienenden Bewußtſeyn zwar die Seite der unweſentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu ſeyn, indem das Ding darin ſeine Selbſtſtändigkeit behält. Die Begierde hat ſich das reine Negiren des Gegenſtandes und dadurch das unvermiſchte Selbſtgefühl vorbehalten. Dieſe Befriedigung iſt aber deswegen ſelbſt nur ein Verſchwinden, denn es fehlt ihr die gegenſtändliche Seite oder das Beſtehen. Die Arbeit hingegen iſt gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verſchwinden, oder ſie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenſtand wird zur Form deſſelben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenſtand Selbſtſtändigkeit hat. Dieſe negative Mitte oder das formirende Thun iſt zugleich

die Einzelnheit oder das reine Fürſichſeyn des Bewußtſeyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtſeyn kommt alſo hierdurch zur Anſchauung des ſelbſtſtändigen Seyns, *als ſeiner ſelbſt*.

Das Formiren hat aber nicht nur dieſe poſitive Bedeutung, daß das dienende Bewußtſeyn ſich darin als reines *Fürſichſeyn* zum *Seyenden* wird; ſondern auch die negative, gegen ſein erſtes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, ſein Fürſichſeyn, nur dadurch zum Gegenſtande, daß es die entgegengeſetzte ſeyende *Form* aufhebt. Aber dieß gegenſtändliche *Negative* iſt gerade das fremde Weſen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerſtört es dieß fremde Negative, ſetzt *ſich* als ein ſolches in das Element des Bleibens; und wird hierdurch *für ſich ſelbſt* ein *Fürſichſeyendes*. Im Herrn iſt ihm das Fürſichſeyn *ein anderes* oder nur *für es*; in der Furcht iſt das Fürſichſeyn *an ihm ſelbſt*; in dem Bilden wird das Fürſichſeyn als *ſein eignes* für es, und es kommt zum Bewußtſeyn, daß es ſelbſt an und für ſich iſt. Die Form wird dadurch, daß ſie *hinausgeſetzt* wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben ſie iſt ſein reines Fürſichſeyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird alſo durch dieß Wiederfinden ſeiner durch ſich ſelbſt *eigner Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu ſeyn ſchien. — Es ſind zu dieſer Reflexion die beiden Momente, der Furcht und des Dienſtes überhaupt, ſo wie des Bildens nothwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weiſe. Ohne die Zucht des Dienſtes und Gehorſams bleibt die Furcht beim Formellen ſtehen und verbreitet ſich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daſeyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und ſtumm, und das Bewußtſeyn wird nicht für es ſelbſt. Formirt das Bewußtſeyn ohne die erſte abſolute Furcht, ſo iſt es nur ein eitler eigner Sinn; denn ſeine Form oder Negativität iſt nicht die Negativität *an ſich*; und ſein

Formiren kann ihm daher nicht das Bewußtſeyn ſeiner als des Weſens geben. Hat es nicht die abſolute Furcht, ſondern nur einige Angſt ausgeſtanden, ſo iſt das negative Weſen ihm ein Aeußerliches geblieben, ſeine Subſtanz iſt von ihm nicht durch und durch angeſteckt. Indem nicht alle Erfüllungen ſeines natürlichen Bewußtſeyns wankend geworden, gehört es an ſich noch beſtimmtem Seyn an; der eigne Sinn iſt Eigenſinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtſchaft ſtehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Weſen werden kann, ſo wenig iſt ſie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, abſoluter Begriff, ſondern eine Geſchicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenſtändliche Weſen mächtig iſt.

B.

Freiheit des Selbſtbewußtſeyns; Stoicismus, Skepticismus und das unglückliche Bewußtſeyn.

Dem ſelbſtſtändigen Selbſtbewußtſeyn iſt eines Theils nur die reine Abſtraktion des Ich ſein Weſen, und andern Theils, indem ſie ſich ausbildet und ſich Unterſchiede giebt, wird dieß Unterſcheiden ihm nicht zum gegenſtändlichen anſichſeyenden Weſen; dieß Selbſtbewußtſeyn wird alſo nicht ein in ſeiner Einfachheit ſich wahrhaft unterſcheidendes, oder in dieſer abſoluten Unterſcheidung ſich gleichbleibendes Ich. Das in ſich zurückgedrängte Bewußtſeyn hingegen wird ſich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenſtande, und an dem Herrn ſchaut es das Fürſichſeyn zugleich als Bewußtſeyn an. Aber dem dienenden Bewußtſeyn als ſolchem fallen dieſe beiden Momente, — ſeiner ſelbſt als ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, und dieſes Gegenſtandes als eines Bewußtſeyns, und hiermit ſeines eigenen Weſens aus einander. Indem aber für uns oder an ſich die Form und das Fürſichſeyn daſſelbe iſt, und im Begriffe des ſelbſtſtändigen Bewußtſeyns das Anſichſeyn das Bewußtſeyn iſt, ſo iſt die Seite des Anſichſeyns oder der

Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Subſtanz, als das Bewußtſeyn, und es iſt uns eine neue Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns geworden; ein Bewußtſeyn, welches ſich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtſeyns das Weſen iſt; welches denkt, oder freies Selbſtbewußtſeyn iſt. Denn nicht als abſtraktes Ich, ſondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des Anſichſeyns hat, ſich Gegenſtand ſeyn, oder zum gegenſtändlichen Weſen ſich ſo verhalten, daß es die Bedeutung des Fürſichſeyns des Bewußtſeyns hat, für welches es iſt, heißt denken. — Dem Denken bewegt ſich der Gegenſtand nicht in Vorſtellungen oder Geſtalten, ſondern in Begriffen, d. h. in einem unterſchiednen Anſichſeyn, welches unmittelbar für das Bewußtſeyn kein unterſchiednes von ihm iſt. Das Vorgeſtellte, Geſtaltete, Seyende, als ſolches, hat die Form etwas Anderes zu ſeyn, als das Bewußtſeyn; ein Begriff aber iſt zugleich ein Seyendes, — und dieſer Unterſchied, inſofern er an ihm ſelbſt iſt, iſt ſein beſtimmter Inhalt, — aber darin, daß dieſer Inhalt ein begriffener zugleich iſt, bleibt es ſich ſeiner Einheit mit dieſem beſtimmten und unterſchiedenen Seyenden unmittelbar bewußt; nicht wie bei der Vorſtellung, worin es erſt noch beſonders ſich zu erinnern hat, daß dieß ſeine Vorſtellung ſey; ſondern der Begriff iſt mir unmittelbar mein Begriff. Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, ſondern ſchlechthin bei mir ſelbſt bleibe, und der Gegenſtand, der mir das Weſen iſt, in ungetrennter Einheit mein Fürmichſeyn iſt; und meine Bewegung in Begriffen iſt eine Bewegung in mir ſelbſt. — Es iſt aber in dieſer Beſtimmung dieſer Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns weſentlich dieß feſtzuhalten, daß ſie denkendes Bewußtſeyn überhaupt oder ihr Gegenſtand unmittelbare Einheit des Anſichſeyns und des Fürſichſeyns iſt. Das ſich gleichnamige Bewußtſeyn, das ſich von ſich ſelbſt abſtößt, wird ſich anſichſeyendes Element; aber es iſt ſich

dieß Element nur erſt als allgemeines Weſen überhaupt, nicht als dieß gegenſtändliche Weſen in der Entwicklung und Bewegung ſeines mannigfaltigen Seyns.

Dieſe Freiheit des Selbſtbewußtſeyns hat bekanntlich, indem ſie als ihrer bewußte Erſcheinung in der Geſchichte des Geiſtes aufgetreten iſt, *Stoicismus* geheißen. Sein Princip iſt, daß das Bewußtſeyn denkendes Weſen iſt, und etwas nur Weſenheit für daſſelbe hat, oder wahr und gut für es iſt, als das Bewußtſeyn ſich darin als denkendes Weſen verhält.

Die vielfache ſich in ſich unterſcheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens iſt der Gegenſtand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig iſt. Dieß vielfache Thun hat ſich nun in die einfache Unterſcheidung zuſammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens iſt. Nicht der Unterſchied, welcher ſich als *beſtimmtes Ding*, oder als *Bewußtſeyn eines beſtimmten natürlichen Daſeyns*, als ein Gefühl, oder als *Begierde* und *Zweck für dieſelbe* iſt, ob er durch das *eigene* oder durch *ein fremdes Bewußtſeyn* geſetzt ſey, hat mehr Weſenheit, ſondern allein der Unterſchied, der ein *gedachter*, oder unmittelbar nicht von Mir unterſchieden iſt. Dieß Bewußtſeyn iſt ſomit negativ gegen das Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft; ſein Thun iſt, in der Herrſchaft nicht ſeine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht ſeine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an ſeinem Dienen, ſondern wie auf dem Throne ſo in den Feſſeln, in aller Abhängigkeit ſeines einzelnen Daſeyns frei zu ſeyn, und die Lebloſigkeit ſich zu erhalten, welche ſich beſtändig aus der Bewegung des Daſeyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in *die einfache Weſenheit des Gedankens zurückzieht*. Der Eigenſinn iſt die Freiheit, die an eine Einzelnheit ſich befeſtigt und *innerhalb* der Knechtſchaft ſteht, der Stoicismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die *reine Allgemeinheit* des Gedankens

zurückkömmt, und als allgemeine Form des Weltgeiſtes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtſchaft, aber auch einer allgemeiuen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken geſteigert hatte.

Ob nun zwar dieſem Selbſtbewußtſeyn weder ein Anderes als es, noch die reine Abſtraktion des Ich das Weſen iſt, ſondern Ich, welches das Andersſeyn, aber als gedachten Unterſchied an ihm hat, ſo daß es in ſeinem Andersſeyn unmittelbar in ſich zurückgekehrt iſt: ſo iſt dieß ſein Weſen zugleich nur ein abſtraktes Weſen. Die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns iſt gleichgültig gegen das natürliche Daſeyn, hat darum dieſes eben ſo frei entlaſſen, und die Reflexion iſt eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens iſt; und iſt alſo auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit ſelbſt; denn ihr iſt nur erſt das Denken überhaupt das Weſen, die Form als ſolche, welche von der Selbſtſtändigkeit der Dinge weg, in ſich zurückgegangen iſt. Indem aber die Individualität als handelnd ſich lebendig darſtellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein Syſtem des Gedankens faſſen ſollte, ſo müßte in dem Gedanken ſelbſt für jene Ausbreitung ein Inhalt deſſen, was gut, für dieſe, was wahr iſt, liegen; damit durchaus in demjenigen, was für das Bewußtſeyn iſt, kein anderes Ingredienz wäre, als der Begriff, der das Weſen iſt. Allein ſo wie er hier als Abſtraktion von der Mannigfaltigkeit der Dinge ſich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm ſelbſt, ſondern einen gegebenen. Das Bewußtſeyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Seyn, indem es ihn denkt; aber der Begriff iſt beſtimmter Begriff, und dieſe Beſtimmtheit deſſelben iſt das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus iſt darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. ei-

gentlich nach einem Inhalte des Gedankens ſelbſt. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr iſt, hat er wieder das inhaltsloſe Denken ſelbſt zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit ſoll das Wahre und Gute beſtehen. Aber dieſe Sichſelbſtgleichheit des Denkens iſt nur wieder die reine Form, in welcher ſich nichts beſtimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er ſtehen bleiben muß, ſind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil ſie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen ſie bald an, Langeweile zu machen.

Dieſes denkende Bewußtſeyn ſo, wie es ſich beſtimmt hat, als die abſtrakte Freiheit, iſt alſo nur die unvollendete Negation des Andersſeyns; aus dem Daſeyn nur in ſich zurückgezogen hat es ſich nicht als abſolute Negation deſſelben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als beſtimmter, und die Beſtimmtheit als ſolche zugleich.

Der Skepticismus iſt die Realiſirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens iſt; ſie iſt an ſich das Negative, und muß ſich ſo darſtellen. Mit der Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in den einfachen Gedanken ſeiner ſelbſt, iſt ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit das ſelbſtſtändige Daſeyn oder die bleibende Beſtimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun für das Bewußtſeyn die gänzliche Unweſentlichkeit und Unſelbſtſtändigkeit dieſes Anderen; der Gedanke wird zu dem vollſtändigen das Seyn der vielfach beſtimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbſtbewußtſeyns wird ſich an dieſer mannigfaltigen Geſtaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, daß wie der Stoicismus dem Begriffe des ſelbſtſtändigen Bewußtſeyns, das als Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft erſchien, entſpricht, ſo entſpricht der Skepticismus der Realiſi-

rung deſſelben, als der negativen Richtung auf das Andersſeyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbſtbewußtſeyn ausführen konnten, ſo wird dagegen dieſe polemiſche Richtung gegen die vielfache Selbſtſtändigkeit der Dinge von Erfolg ſeyn, weil ſie als in ſich vorher vollendetes freies Selbſtbewußtſeyn ſich gegen ſie kehrt; beſtimmter, weil ſie das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr ſelbſt hat, und hierin die Selbſtſtändigkeiten nach ihrem Unterſchiede ihr nur als verſchwindende Größen ſind. Die Unterſchiede, welche im reinen Denken ſeiner ſelbſt nur die Abſtraktion der Unterſchiede ſind, werden hier zu allen Unterſchieden, und alles unterſchiedene Seyn zu einem Unterſchiede des Selbſtbewußtſeyns.

Hierdurch hat ſich das Thun des Skepticismus überhaupt, und die Weiſe deſſelben beſtimmt. Er zeigt die dialektiſche Bewegung auf, welche die ſinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und der Verſtand iſt; ſo wie auch die Unweſenheit desjenigen, was in dem Verhältniſſe des Herrſchens und des Dienens, und was für das abſtrakte Denken ſelbſt, als Beſtimmtes gilt. Jenes Verhältniß faßt eine beſtimmte Weiſe zugleich in ſich, in welcher auch ſittliche Geſetze als Gebote der Herrſchaft vorhanden ſind; die Beſtimmungen im abſtrakten Denken aber ſind Begriffe der Wiſſenſchaft, in welche ſich das inhaltsloſe Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äußerliche Weiſe an das ihm ſelbſtſtändige Seyn, das ſeinen Inhalt ausmacht, hängt und nur beſtimmte Begriffe als geltende hat, es ſey, daß ſie auch reine Abſtraktionen ſind.

Das Dialektiſche als negative Bewegung, wie ſie unmittelbar iſt, erſcheint dem Bewußtſeyn zunächſt als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es ſelbſt iſt. Als Skepticismus hingegen iſt ſie Moment des Selbſtbewußtſeyns, welchem es nicht geſchieht, daß ihm, ohne zu wiſſen wie, ſein

Wahres und Reelles verſchwindet, ſondern welches in der Gewißheit ſeiner Freiheit dieß andere für reell ſich Gebende ſelbſt verſchwinden läßt; nicht nur das Gegenſtändliche als ſolches, ſondern ſein eigenes Verhalten zu ihm, worin es als gegenſtändlich gilt, und geltend gemacht wird, alſo auch ſein Wahrnehmen, ſo wie ſein Befeſtigen deſſen, was es in Gefahr iſt zu verlieren, die Sophiſterei und ſein aus ſich beſtimmtes und feſtgeſetztes Wahres; durch welche ſelbſtbewußte Negation es die Gewißheit ſeiner Freiheit ſich für ſich ſelbſt verſchafft, die Erfahrung derſelben hervorbringt, und ſie dadurch zur Wahrheit erhebt. Was verſchwindet, iſt das Beſtimmte, oder der Unterſchied, der auf welche Weiſe und woher es ſey, als feſter und unmittelbarer ſich aufſtellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und muß dem Denken verſchwinden, weil das Unterſchiedene eben dieß iſt, nicht an ihm ſelbſt zu ſeyn, ſondern ſeine Weſenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber iſt die Einſicht in dieſe Natur des Unterſchiedenen, es iſt das negative Weſen als Einfaches.

Das ſkeptiſche Selbſtbewußtſeyn erfährt alſo in dem Wandel alles deſſen, was ſich für es befeſtigen will, ſeine eigene Freiheit als durch es ſelbſt ſich gegeben und erhalten; es iſt ſich dieſe Ataraxie des ſich ſelbſt Denkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit ſeiner ſelbſt. Sie geht nicht aus einem Fremden, das ſeine vielfache Entwicklung in ſich zuſammenſtürzte, als ein Reſultat hervor, welches ſein Werden hinter ſich hätte; ſondern das Bewußtſeyn ſelbſt iſt die abſolute dialektiſche Unruhe, dieſes Gemiſch von ſinnlichen und gedachten Vorſtellungen, deren Unterſchiede zuſammenfallen, und deren Gleichheit ſich eben ſo, — denn ſie iſt ſelbſt die Beſtimmtheit gegen das Ungleiche — wieder auflöſt. Dieß Bewußtſeyn iſt aber eben hierin in der That, ſtatt ſichſelbſtgleiches Bewußtſeyn zu ſeyn, nur eine ſchlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer ſich immer erzeugenden Unordnung. Es iſt

dieß *für ſich ſelbſt*; denn es ſelbſt erhält und bringt dieſe ſich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt ſich darum auch dazu, es bekennt ein ganz *zufälliges*, *einzelnes* Bewußtſeyn zu ſeyn, — ein Bewußtſeyn, das *empiriſch* iſt, ſich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Weſen iſt, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber eben ſo wie es ſich auf dieſe Weiſe als *einzelnes*, *zufälliges* und in der That thieriſches Leben, und *verlorenes* Selbſtbewußtſeyn gilt, macht es ſich im Gegentheile auch wieder zum *allgemeinen ſichſelbſtgleichen*; denn es iſt die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterſchiedes. Von dieſer Sichſelbſtgleichheit oder in ihr ſelbſt vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben dieſe ſich bewegende Negativität hat es nur mit Einzelnem zu thun, und treibt ſich mit Zufälligem herum. Dieß Bewußtſeyn iſt alſo dieſe bewußtloſe Faſelei, von dem einen Extreme des ſichſelbſtgleichen Selbſtbewußtſeyns zum andern des zufälligen verworrenen und verwirrenden Bewußtſeyns hinüber und herüber zu gehen. Es ſelbſt bringt dieſe beiden Gedanken ſeiner ſelbſt nicht zuſammen; es erkennt ſeine Freiheit *einmal* als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daſeyns, und bekennt ſich eben ſo das *andere Mal* wieder als ein Zurückfallen in die *Unweſentlichkeit* und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unweſentlichen Inhalt in ſeinem Denken verſchwinden, aber eben darin iſt es das Bewußtſeyn eines Unweſentlichen; es ſpricht das abſolute *Verſchwinden* aus, aber das *Ausſprechen* iſt, und dieß Bewußtſeyn iſt das ausgeſprochene Verſchwinden; es ſpricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, uud ſofort aus, und es *ſieht*, *hört*, und ſofort, *ſelbſt*; es ſpricht die Nichtigkeit der ſittlichen Weſenheiten aus, und macht ſie ſelbſt zu den Mächten ſeines Handelns. Sein Thun und ſeine Worte widerſprechen ſich immer, und eben ſo hat es ſelbſt das gedoppelte widerſprechende Bewußtſeyn der Un-

wandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit ſich. Aber es hält dieſen Widerſpruch ſeiner ſelbſt aus einander; und verhält ſich darüber wie in ſeiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, ſo zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm dieſe, die es eben ausgeſprochen hat, jetzt vorgehalten wird, ſo geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; ſein Gerede iſt in der That ein Gezänke eigenſinniger Jungen, deren einer A ſagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die ſich durch den Widerſpruch mit ſich ſelbſt die Freude erkaufen, mit einander im Widerſpruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewußtſeyn in Wahrheit ſich als ein in ſich ſelbſt widerſprechendes Bewußtſeyn; es geht aus dieſer Erfahrung eine neue Geſtalt hervor, welche die zwei Gedanken zuſammenbringt, die der Skepticismus aus einander hält. Die Gedankenloſigkeit des Skepticismus über ſich ſelbſt muß verſchwinden, weil es in der That Ein Bewußtſeyn iſt, welches dieſe beiden Weiſen an ihm hat. Dieſe neue Geſtalt iſt hierdurch ein ſolches, welches für ſich das gedoppelte Bewußtſeyn ſeiner, als des ſich befreienden, unwandelbaren und ſichſelbſtgleichen, und ſeiner als des abſolut ſich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewußtſeyn dieſes ſeines Widerſpruchs iſt. — Im Stoicismus iſt das Selbſtbewußtſeyn die einfache Freiheit ſeiner ſelbſt; im Skepticismus realiſirt ſie ſich, vernichtet die andere Seite des beſtimmten Daſeyns, aber verdoppelt ſich vielmehr, und iſt ſich nun ein Zweifaches. Hierdurch iſt die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, ſich vertheilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt, welche im Begriffe des Geiſtes weſentlich iſt, iſt hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das unglückliche Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn ſeiner als des gedoppelten nur widerſprechenden Weſens.

Dieſes unglückliche, in ſich entzweite Bewußtſeyn muß alſo, weil dieſer Widerſpruch ſeines Weſens ſich Ein Bewußtſeyn iſt, in dem einen Bewußtſeyn immer auch das andere haben, und ſo aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu ſeyn meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in ſich ſelbſt, oder ſeine Verſöhnung mit ſich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Exiſtenz getretenen Geiſtes darſtellen, weil an ihm ſchon dieß iſt, daß es als Ein ungetheiltes Bewußtſeyn ein gedoppeltes iſt; es ſelbſt iſt das Schauen eines Selbſtbewußtſeyns in ein anderes, und es ſelbſt iſt beide, und die Einheit beider iſt ihm auch das Weſen, aber es für ſich iſt ſich noch nicht dieſes Weſen ſelbſt, noch nicht die Einheit beider.

Indem es zunächſt nur die unmittelbare Einheit beider iſt, aber für es nicht beide daſſelbe, ſondern entgegengeſetzte ſind, ſo iſt ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Weſen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unweſentliche. Beide ſind für es einander fremde Weſen; es ſelbſt, weil es das Bewußtſeyn dieſes Widerſpruchs iſt, ſtellt ſich auf die Seite des wandelbaren Bewußtſeyns, und iſt ſich das Unweſentliche; aber als Bewußtſeyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Weſens, muß es zugleich darauf gehen, ſich von dem Unweſentlichen, d. h. ſich von ſich ſelbſt zu befreien. Denn ob es für ſich wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes iſt, ſo iſt es ſelbſt einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtſeyn, deſſen hiermit als ſeines Weſens ſich bewußt, jedoch ſo, daß es ſelbſt für ſich wieder nicht dieß Weſen iſt. Die Stellung, welche es beiden giebt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derſelben gegen einander, d. i. nicht eine Gleichgültigkeit ſeiner ſelbſt gegen das Unwandelbare ſeyn; ſondern es iſt unmittelbar ſelbſt beide, und es iſt für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Weſens auf das Unweſen, ſo daß dieß letztere aufzuheben iſt,

aber indem ihm beide gleichweſentlich und widerſprechend ſind, iſt es nur die widerſprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in ſeinem Gegentheile zur Ruhe kommt, ſondern in ihm nur als Gegentheil ſich neu erzeugt.

Es iſt damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verluſt deſſelben in ſeinem Gegentheile iſt. Das Bewußtſeyn des Lebens, ſeines Daſeyns und Thuns iſt nur der Schmerz über dieſes Daſeyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewußtſeyn ſeines Gegentheils als des Weſens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber dieſe Erhebung iſt ſelbſt dieß Bewußtſeyn; ſie iſt alſo unmittelbar das Bewußtſeyn des Gegentheils, nämlich ſeiner ſelbſt als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtſeyn tritt, iſt ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieſer gegenwärtig; ſtatt dieſe im Bewußtſeyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht ſie darin immer nur hervor.

In dieſer Bewegung aber erfährt es eben dieſes *Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren*, und *des Unwandelbaren an der Einzelnheit*. Es wird *für es* die Einzelnheit *überhaupt* am unwandelbaren Weſen, und zugleich die *ſeinige* an ihm. Denn die Wahrheit dieſer Bewegung iſt eben das *Einsſeyn* dieſes gedoppelten Bewußtſeyns. *Dieſe Einheit wird ihm*, aber *zunächſt* ſelbſt eine ſolche, *in welcher noch die Verſchiedenheit* beider das Herrſchende iſt. Es iſt dadurch die dreifache Weiſe für daſſelbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft iſt; *einmal* geht es ſelbſt ſich wieder hervor als entgegengeſetzt dem unwandelbaren Weſen; und es iſt in den Anfang des Kampfes zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältniſſes bleibt. Das *andere* Mal aber hat das *Unwandelbare* ſelbſt *an ihm* die *Einzelnheit* für es; ſo daß ſie

Geſtalt des Unwandelbaren iſt, an welches hiermit die ganze Weiſe der Exiſtenz hinübertritt. Das *dritte Mal* findet *es ſich ſelbſt* als dieſes Einzelne im Unwandelbaren. Das *erſte* Unwandelbare iſt ihm nur das *fremde* die Einzelnheit verurtheilende Weſen; indem das *andere* eine *Geſtalt* der *Einzelnheit* wie es ſelbſt iſt, ſo wird es *drittens* zum Geiſte, hat ſich ſelbſt darin zu finden die Freude, und wird ſich ſeine Einzelnheit mit dem Allgemeinen verſöhnt zu ſeyn bewußt.

Was ſich hier als Weiſe und Verhältniß des Unwandelbaren darſtellt, ergab ſich als die *Erfahrung*, welche das entzweite Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Unglücke macht. Dieſe Erfahrung iſt nun zwar nicht *ſeine einſeitige* Bewegung, denn es iſt ſelbſt unwandelbares Bewußtſeyn, dieſes hiermit zugleich auch einzelnes Bewußtſeyn, und die Bewegung ebenſowohl Bewegung des unwandelbaren Bewußtſeyns, das in ihr ſo ſehr wie das andere auftritt; denn ſie verläuft ſich durch dieſe Momente einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann ſelbſt einzelnes dem anderen einzelnen entgegengeſetzt, und endlich mit ihm Eins zu ſeyn. Aber dieſe Betrachtung, inſofern ſie uns angehört, iſt hier unzeitig, denn bis jetzt iſt uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewußtſeyns, welche deswegen nicht die wahre, ſondern noch mit einem Gegenſatze behaftete iſt, nicht das Unwandelbare *an und für ſich ſelbſt* entſtanden; wir wiſſen daher nicht, wie dieſes ſich verhalten wird. Was hier ſich ergeben hat, iſt nur dieß, daß dem Bewußtſeyn, das hier unſer Gegenſtand iſt, dieſe angezeigten Beſtimmungen an dem Unwandelbaren erſcheinen.

Aus dieſem Grunde behält alſo auch das unwandelbare *Bewußtſeyn* in ſeiner Geſtaltung ſelbſt den Charakter und die Grundlage des Entzweit- und des Fürſichſeyns gegen das einzelne Bewußtſeyn. Es iſt hiermit für dieſes überhaupt ein *Geſchehen*, daß das Unwandelbare die Geſtalt der Einzelnheit erhält; ſo wie es ſich auch ihm entgegengeſetzt nur *findet*, und

alſo durch die Natur dieß Verhältniß hat; daß es ſich endlich in ihm findet, erſcheint ihm zum Theil zwar durch es ſelbſt hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es ſelbſt einzeln iſt; aber ein Theil dieſer Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, ſowohl nach ihrer Entſtehung, als inſofern ſie iſt; und der Gegenſatz bleibt in dieſer Einheit ſelbſt. In der That iſt durch die Geſtaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenſeits nicht nur geblieben, ſondern vielmehr noch befeſtigt; denn wenn es durch die Geſtalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einer Seits zwar näher gebracht zu ſeyn ſcheint, ſo iſt es ihm anderer Seits nunmehr als ein undurchſichtiges ſinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen, gegenüber; die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muß Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben; denn zwiſchen ihr und der Erfüllung ſteht gerade die abſolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Geſtaltung ſelbſt, dem Begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des ſeyenden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geſchieht es nothwendig, daß es in der Zeit verſchwunden, und im Raume und ferne geweſen iſt, und ſchlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerſt der bloße Begriff des entzweiten Bewußtſeyns ſich ſo beſtimmte, daß es auf das Aufheben ſeiner als Einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtſeyn gehe, ſo hat ſein Streben nunmehr dieſe Beſtimmung, daß es vielmehr ſein Verhältniß zu dem reinen ungeſtalteten Unwandelbaren aufhebe, und ſich nur die Beziehung auf den geſtalteten Unwandelbaren gebe. Denn das Einsſeyn des Einzelnen mit dem Unwandelbaren iſt ihm nunmehr Weſen und Gegenſtand, wie im Begriffe nur das geſtaltloſe abſtrakte Unwandelbare der weſentliche Gegenſtand war; und das Verhältniß dieſes abſoluten Entzweitſeyns des Begriffs iſt nun dasjenige, von welchem es ſich wegzuwenden hat. Die zunächſt äußere Beziehung

aber zu dem geſtalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum abſoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unweſentliche Bewußtſeyn dieß Einsſeyn zu erreichen ſtrebt, iſt ſelbſt die dreifache, nach dem dreifachen Verhältniſſe, welches es zu ſeinem geſtalteten Jenſeits haben wird; einmal als reines Bewußtſeyn; das andere Mal als einzelnes Weſen, welches ſich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtſeyn ſeines Fürſichſeyns. — Wie dieſe drei Weiſen ſeines Seyns in jenem allgemeinen Verhältniſſe vorhanden und beſtimmt ſind, iſt nun zu ſehen.

Zuerſt alſo es als reines Bewußtſeyn betrachtet, ſo ſcheint der geſtaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewußtſeyn iſt, geſetzt zu werden, wie er an und für ſich ſelbſt iſt. Allein wie er an und für ſich ſelbſt iſt, dieß iſt, wie ſchon erinnert, noch nicht entſtanden. Daß er im Bewußtſeyn wäre, wie er an und für ſich ſelbſt iſt, dieß müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewußtſeyn; ſo aber iſt dieſe ſeine Gegenwart hier nur erſt einſeitig durch das Bewußtſeyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, ſondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegenſatze beſchwert.

Obgleich alſo das unglückliche Bewußtſeyn dieſe Gegenwart nicht beſitzt, ſo iſt es zugleich über das reine Denken, inſofern dieſes das abſtrakte von der Einzelnheit überhaupt wegſehende Denken des Stoicismus, und das nur unruhige Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewußtloſe Widerſpruch und deſſen raſtloſe Bewegung — iſt; es iſt über dieſe beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zuſammen, iſt aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelnheit des Bewußtſeyns mit dem reinen Denken ſelbſt ausgeſöhnt iſt. Es ſteht vielmehr in dieſer Mitte, worin das abſtrakte Denken die Einzelnheit des Bewußtſeyns als Einzelnheit berührt. Es ſelbſt

iſt dieſe Berührung; es iſt die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es iſt auch *für es* dieſe denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare weſentlich ſelbſt als Einzelnheit. Aber es iſt nicht *für es*, daß dieſer ſein Gegenſtand, das Unwandelbare, welches ihm weſentlich die Geſtalt der Einzelnheit hat, es *ſelbſt* iſt, es ſelbſt, das Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt.

Es *verhält* ſich daher in dieſer erſten Weiſe, worin wir es als *reines Bewußtſeyn* betrachten, zu ſeinem *Gegenſtande* nicht denkend, ſondern indem es ſelbſt zwar *an ſich* reine denkende Einzelnheit und ſein Gegenſtand eben dieſes, aber nicht die *Beziehung auf einander ſelbſt reines Denken* iſt, geht es, ſo zu ſagen, nur *an* das Denken *hin*, und iſt *Andacht*. Sein Denken als ſolche bleibt das geſtaltloſe Sauſen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein muſikaliſches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenſtändliche Weiſe wäre, kommt. Es wird dieſem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl ſein Gegenſtand; aber ſo eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt. Es iſt hierdurch die innerliche Bewegung des *reinen* Gemüths vorhanden, welches ſich ſelbſt, aber als die Entzweiung ſchmerzhaft *fühlt*; die Bewegung einer unendlichen *Sehnſucht*, welche die Gewißheit hat, daß ihr Weſen ein ſolches reines Gemüth iſt, reines *Denken*, welches ſich als *Einzelnheit denkt*; daß ſie von dieſem Gegenſtande ebendarum, weil er ſich als Einzelnheit denkt, erkannt und anerkannt wird. Zugleich aber iſt dieß Weſen das unerreichbare *Jenſeits*, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr ſchon entflohen iſt. Es iſt ſchon entflohen; denn es iſt eines Theils das ſich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewußtſeyn erreicht ſich ſelbſt daher unmittelbar in ihm, *ſich ſelbſt*, aber als *das dem Unwandelbaren Entgegengeſetzte*; ſtatt das Weſen zu ergreifen, *fühlt* es nur, und iſt in ſich zurückgefallen; indem

es im Erreichen ſich als dieß Entgegengeſetzte nicht abhalten kann, hat es, ſtatt das Weſen ergriffen zu haben, nur die Unweſentlichkeit ergriffen. Wie es ſo auf einer Seite, indem *es ſich* im *Weſen* zu erreichen ſtrebt, nur die eigene getrennte Wirklichkeit ergreift, ſo kann es auf der anderen Seite das Andere nicht *als Einzelnes*, oder als *Wirkliches* ergreifen. Wo es geſucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es ſoll eben *ein Jenſeits*, ein ſolches ſeyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes geſucht, iſt nicht eine *allgemeine*, gedachte *Einzelnheit*, nicht Begriff, ſondern *Einzelnes* als Gegenſtand, oder *ein Wirkliches*; Gegenſtand der unmittelbaren ſinnlichen Gewißheit; und eben darum nur ein ſolches, welches verſchwunden iſt. Dem Bewußtſeyn kann daher nur das *Grab* ſeines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dieß ſelbſt eine *Wirklichkeit* und es gegen die Natur dieſer iſt, einen dauernden Beſitz zu gewähren; ſo iſt auch dieſe Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß. Allein indem es dieſe Erfahrung gemacht, daß *das Grab* ſeines *wirklichen* unwandelbaren Weſens *keine Wirklichkeit* hat, daß die *verſchwundene Einzelnheit* als verſchwundene nicht die wahre Einzelnheit iſt, wird es die unwandelbare Einzelnheit als *wirkliche* aufzuſuchen, oder als verſchwundene feſtzuhalten aufgeben, und erſt hierdurch iſt es fähig, die Einzelnheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden.

Zunächſt aber iſt die *Rückkehr des Gemüths in ſich ſelbſt* ſo zu nehmen, daß es ſich als *Einzelnes Wirklichkeit* hat. Es iſt das *reine Gemüth*, welches für uns oder *an ſich*, ſich gefunden und in ſich erſättigt iſt, denn ob *für es* in ſeinem Gefühle ſich wohl das Weſen von ihm trennt, ſo iſt an ſich dieß Gefühl *Selbſtgefühl*, es hat den Gegenſtand ſeines reinen Fühlens gefühlt, und dieſer iſt es ſelbſt; es tritt alſo hieraus als Selbſtgefühl oder für ſich ſeyendes Wirkliches

auf. In dieſer Rückkehr in ſich iſt für uns ſein zweites Verhältniß geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtſeyn die innerliche Gewißheit ſeiner ſelbſt, die es für uns erlangt hat, durch Aufheben und Genießen des fremden Weſens, nämlich deſſelben in der Form der ſelbſtſtändigen Dinge, bewährt. Das unglückliche Bewußtſeyn aber findet ſich nur als begehrend und arbeitend; es iſt für es nicht vorhanden, daß ſich ſo zu finden, die innere Gewißheit ſeiner ſelbſt zum Grunde liegt, und ſein Gefühl des Weſens dieß Selbſtgefühl iſt. Indem es ſie für ſich ſelbſt nicht hat, bleibt ſein Inneres vielmehr noch die gebrochene Gewißheit ſeiner ſelbſt; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, iſt darum eben eine ſolche gebrochene; oder es muß ſich vielmehr ſelbſt dieſe Bewährung vernichten, ſo daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für ſich iſt, nämlich ſeiner Entzweiung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche ſich die Begierde und die Arbeit wendet, iſt dieſem Bewußtſeyn nicht mehr ein an ſich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, ſondern ein ſolches, wie es ſelbſt iſt, eine entzwei gebrochene Wirklichkeit, welche nur einer Seits an ſich nichtig, anderer Seits aber auch eine geheiligte Welt iſt; ſie iſt Geſtalt des Unwandelbaren, denn dieſes hat die Einzelnheit an ſich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines iſt, hat ſeine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewußtſeyn für ſich ſelbſtſtändiges Bewußtſeyn und ihm die Wirklichkeit an und für ſich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genuſſe zum Gefühle ſeiner Selbſtſtändigkeit gelangen, dadurch daß es ſelbſt es wäre, welches die Wirklichkeit aufhöbe. Allein indem dieſe ihm Geſtalt des Unwandelbaren iſt, vermag es nicht ſie durch ſich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genuſſe gelangt, ſo geſchieht für es dieß weſentlich dadurch, daß

das Unwandelbare ſelbſt ſeine Geſtalt **preisgiebt** und ihm zum Genuſſe **überläßt**. — Das Bewußtſeyn tritt hierin ſeiner Seits **gleichfalls** als Wirkliches auf, aber eben ſo als innerlich gebrochen, und dieſe Entzweiung, ſich in ein **Verhältniß zur Wirklichkeit** oder das **Fürſichſeyn** und in ein **Anſichſeyn** zu brechen, ſtellt ſich in ſeinem Arbeiten und Genießen dar. Jenes Verhältniß zur Wirklichkeit iſt das **Verändern** oder das **Thun**, das Fürſichſeyn, das dem **einzelnen** Bewußtſeyn als ſolchem angehört. Aber es iſt darin auch **an ſich**; dieſe Seite gehört dem unwandelbaren Jenſeits an; ſie ſind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenſo dem Bewußtſeyn überläßt, um ſie zu gebrauchen.

In ſeinem Thun iſt demnach das Bewußtſeyn zunächſt in dem Verhältniſſe zweier Extreme; es ſteht als das thätige Dieſſeits auf einer Seite, und ihm gegenüber die paſſive Wirklichkeit; beide in Beziehung auf einander, aber auch beide in das Unwandelbare zurückgegangen und an ſich feſthaltend. Von beiden Seiten löſt ſich daher nur eine Oberfläche gegen einander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andere tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; ſie von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Weſen ſie ſelbſt aufhebt, ſich von ſich abſtößt, und das Abgeſtoßene der Thätigkeit preisgiebt. Die thätige Kraft erſcheint als **die Macht**, worin die Wirklichkeit ſich auflöſt; darum aber iſt für dieſes Bewußtſeyn, welchem das **Anſich** oder das Weſen ein ihm Anderes iſt, dieſe Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenſeits ſeiner ſelbſt. Statt alſo aus ſeinem Thun in ſich zurückzukehren, und ſich für ſich ſelbſt bewährt zu haben, reflektirt es vielmehr dieſe Bewegung des Thuns in das andere Extrem zurück, welches hierdurch als rein Allgemeines, als die abſolute Macht dargeſtellt iſt, von der die Bewegung nach allen Seiten

ausgegangen, und die das Weſen ſowohl der ſich zerſetzenden Extreme, wie ſie zuerſt auftraten, als des Wechſels ſelbſt ſey.

Daß das unwandelbare Bewußtſeyn auf ſeine Geſtalt Verzicht thut und ſie preisgiebt, dagegen das einzelne Bewußtſeyn dankt, d. h. die Befriedigung des Bewußtſeyns ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich verſagt, und das Weſen des Thuns von ſich ab dem Jenſeits zuweiſt, durch dieſe beiden Momente des gegenſeitigen ſich Aufgebens beider Theile entſteht hiermit allerdings dem Bewußtſeyn ſeine Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich iſt dieſe Einheit mit der Trennung afficirt, in ſich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegenſatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtſeyn entſagt zwar zum Scheine der Befriedigung ſeines Selbſtgefühls; erlangt aber die wirkliche Befriedigung deſſelben; denn es iſt Begierde, Arbeit und Genuß geweſen; es hat als Bewußtſeyn gewollt, gethan und genoſſen. Sein Danken eben ſo, worin es das andere Extrem als das Weſen anerkennt, und ſich aufhebt, iſt ſelbſt ſein eigenes Thun, welches das Thun des anderen Extrems aufwiegt, und der ſich preisgebenden Wohlthat ein gleiches Thun entgegenſtellt; wenn jenes ihm ſeine Oberfläche überläßt, ſo dankt es aber auch, und thut darin, indem es ſein Thun, d. h. ſein Weſen ſelbſt aufgiebt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von ſich abſtößt. Die ganze Bewegung reflektirt ſich alſo nicht nur im wirklichen Begehren Arbeiten und Genießen, ſondern ſogar ſelbſt im Danken, worin das Gegentheil zu geſchehen ſcheint, in das Extrem der Einzelnheit. Das Bewußtſeyn fühlt ſich darin als dieſes Einzelne, und läßt ſich durch den Schein ſeines Verzichtleiſtens nicht täuſchen; denn die Wahrheit deſſelben iſt, daß es ſich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, iſt nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Reſultat die wiederholte Spaltung in das entgegengeſetzte Bewußtſeyn des Unwandelbaren und in das

Bewußtſeyn des gegenüberſtehenden Wollens, Vollbringens, Genießens, und des auf ſich Verzichtleiſtens ſelbſt, oder der fürſichſeyenden Einzelnheit überhaupt.

Es iſt damit das dritte Verhältniß der Bewegung dieſes Bewußtſeyns eingetreten, welches aus dem zweiten als ein ſolches hervortritt, das in Wahrheit durch ſein Wollen und Vollbringen ſich als ſelbſtſtändiges erprobt hat. Im erſten Verhältniſſe war es nur Begriff des wirklichen Bewußtſeyns, oder das innre Gemüth, welches im Thun und Genuſſe noch nicht wirklich iſt; das zweite iſt dieſe Verwirklichung, als äußeres Thun und Genießen; hieraus aber zurückgekehrt iſt es ein ſolches, welches ſich als wirkliches und wirkendes Bewußtſeyn erfahren, oder dem es wahr iſt, an und für ſich zu ſeyn. Darin iſt aber nun der Feind in ſeiner eigenſten Geſtalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths iſt das einzelne Bewußtſeyn nur als muſikaliſches, abſtraktes Moment; in der Arbeit und dem Genuſſe, als der Realiſirung dieſes weſenloſen Seyns, kann es unmittelbar ſich vergeſſen, und die bewußte Eigenheit in dieſer Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeſchlagen. Dieſes Niederſchlagen iſt aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt, und zwar in ſich als die ihm wahrhafte Wirklichkeit.

Dieß dritte Verhältniß, worin dieſe wahrhafte Wirklichkeit das Eine Extrem iſt, iſt die Beziehung derſelben auf das allgemeine Weſen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieſer Beziehung iſt noch zu betrachten.

Was zuerſt die entgegengeſetzte Beziehung des Bewußtſeyns betrifft, worin ihm ſeine Realität unmittelbar das Nichtige iſt, ſo wird alſo ſein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, ſein Genuß Gefühl ſeines Unglücks. Hiermit verlieren Thun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung, denn dadurch hätten ſie ein An- und Fürſichſeyn, und beide ziehen ſich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Be-

wußtſeyn, ſie aufzuheben, gerichtet iſt. Seiner als dieſes wirklichen Einzelnen, iſt das Bewußtſeyn ſich in den thieriſchen Funktionen bewußt. Dieſe, ſtatt unbefangen als etwas, das an und für ſich nichtig iſt und keine Wichtigkeit und Weſenheit für den Geiſt erlangen kann, gethan zu werden, da ſie es ſind, in welchen ſich der Feind in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt zeigt, ſind vielmehr Gegenſtand des ernſtlichen Bemühens und werden gerade zum Wichtigſten. Indem aber dieſer Feind in ſeiner Niederlage ſich erzeugt, das Bewußtſeyn, da es ſich ihn fixirt, vielmehr ſtatt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und ſich immer verunreinigt erblickt, und indem zugleich dieſer Inhalt ſeines Beſtrebens, ſtatt eines Weſentlichen das Niedrigſte ſtatt eines Allgemeinen das Einzelnſte iſt, ſo ſehen wir nur eine auf ſich und ihr kleines Thun beſchränkte und ſich bebrütende eben ſo unglückliche als ärmliche Perſönlichkeit.

Aber an beides, das Gefühl ſeines Unglücks und die Aermlichkeit ſeines Thuns knüpft ſich eben ſo das Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die verſuchte unmittelbare Vernichtung ſeines wirklichen Seyns iſt vermittelt durch den Gedanken des Unwandelbaren und geſchieht in dieſer Beziehung. Die mittelbare Beziehung macht das Weſen der negativen Bewegung aus, in welcher es ſich gegen ſeine Einzelnheit richtet, welche aber eben ſo als Beziehung an ſich poſitiv iſt, und für es ſelbſt dieſe ſeine Einheit hervorbringen wird.

Dieſe mittelbare Beziehung iſt hiermit ein Schluß, in welchem die ſich zuerſt als gegen das Anſich entgegengeſetzt fixirende Einzelnheit mit dieſem andern Extreme nur durch ein drittes zuſammengeſchloſſen iſt. Durch dieſe Mitte iſt das Extrem des unwandelbaren Bewußtſeyns für das unweſentliche Bewußtſeyn, in welchem zugleich auch dieß iſt, daß es eben ſo für jenes nur durch dieſe Mitte ſey, und dieſe Mitte hiermit eine ſolche, die beide Extreme einander vorſtellt, und der gegenſeitige

Diener eines jeden bei dem andern iſt. Dieſe Mitte iſt ſelbſt ein bewußtes Weſen, denn ſie iſt ein das Bewußtſeyn als ſolches vermittelndes Thun; der Inhalt dieſes Thuns iſt die Vertilgung, welche das Bewußtſeyn mit ſeiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr alſo befreit dieſes ſich von dem Thun und Genuſſe als dem ſeinen; es ſtößt von ſich als fürſichſeyendem Extreme das Weſen ſeines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entſchluſſes, und damit die Schuld ſeines Thuns. Dieſer Vermittler, als mit dem unwandelbaren Weſen in unmittelbarer Beziehung, dient mit ſeinem Rathe über das Rechte. Die Handlung, indem ſie Befolgung eines fremden Beſchluſſes iſt, hört nach der Seite des Thuns oder des Willens auf, die eigne zu ſeyn. Es bleibt aber noch ihre gegenſtändliche Seite dem unweſentlichen Bewußtſeyn, nämlich die Frucht ſeiner Arbeit und der Genuß. Dieſen ſtößt es alſo eben ſo von ſich ab, und leiſtet wie auf ſeinen Willen ſo auf ſeine in der Arbeit und Genuſſe erhaltene Wirklichkeit Verzicht; auf ſie, theils als auf die erreichte Wahrheit ſeiner ſelbſtbewußten Selbſtſtändigkeit, — indem es etwas ganz fremdes ihm Sinnloſes vorſtellend und ſprechend ſich bewegt; — theils auf ſie als äußerliches Eigenthum, — indem es von dem Beſitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläßt; theils auf den gehabten Genuß, — indem es ihn im Faſten und Kaſteien auch wieder ganz ſich verſagt.

Durch dieſe Momente des Aufgebens des eignen Entſchluſſes, dann des Eigenthumes und Genuſſes, und endlich durch das poſitive Moment des Treibens eines unverſtandenen Geſchäftes nimmt es ſich in Wahrheit und vollſtändig das Bewußtſeyn der innern und äußern Freiheit, der Wirklichkeit als ſeines Fürſichſeyns; es hat die Gewißheit, in Wahrheit ſeines Ichs ſich entäußert, und ſein unmittelbares Selbſtbewußt-

ſeyn zu einem Dinge, zu einem gegenſtändlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleiſtung auf ſich konnte es allein durch dieſe wirkliche Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verſchwindet der Betrug, welcher in dem innern Anerkennen des Dankens durch Herz Geſinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürſichſeyns abwälzt, und ſie einem Geben von oben zuſchreibt, aber in dieſem Abwälzen ſelbſt ſich die äußere Eigenheit in dem Beſitze, den es nicht aufgiebt, die innre aber in dem Bewußtſeyn des Entſchluſſes, den es ſelbſt gefaßt, und in dem Bewußtſeyn ſeines durch es beſtimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es ſinnlos erfüllenden umgetauſcht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat an ſich, wie das Bewußtſeyn das Thun als das ſeinige aufgehoben hat, auch ſein Unglück von ihm abgelaſſrn. Daß dieß Ablaſſen an ſich geſchehen iſt, iſt jedoch ein Thun des andern Extrems des Schluſſes, welches das anſichſeyende Weſen iſt. Jene Aufopferung des unweſentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einſeitiges Thun, ſondern enthielt das Thun des Andern in ſich. Denn das Aufgeben des eignen Willens iſt nur einer Seits negativ, ſeinem Begriffe nach oder an ſich zugleich aber poſitiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Andern, und beſtimmt des Willens als eines nicht Einzelnen, ſondern Allgemeinen. Für dieß Bewußtſeyn iſt dieſe poſitive Bedeutung des negativ geſetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es iſt, nicht durch ſich, ſondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher für es ſein Willen wohl zum allgemeinen und an ſich ſeyenden Willen, aber es ſelbſt iſt ſich nicht dieß Anſich; das Aufgeben des ſeinigen als einzelnen iſt ihm nicht dem Begriffe nach das Poſitive des allgemeinen Willens. Eben ſo ſein Aufgeben des Beſitzes und Genuſſes hat nur dieſelbe negative Bedeutung, und das Allge-

meine, das für es dadurch wird, iſt ihm nicht ſein eignes Thun. Dieſe Einheit des Gegenſtändlichen und des Fürſichſeyns, welche im Begriffe des Thuns iſt, und welche darum dem Bewußtſeyn als das Weſen und Gegenſtand wird, — wie ſie ihm nicht der Begriff ſeines Thuns iſt, ſo iſt ſie ihm auch dieß nicht, daß ſie als Gegenſtand für es wird, unmittelbar und durch es ſelbſt, ſondern es läßt ſich von dem vermittelnden Diener dieſe ſelbſt noch gebrochne Gewißheit ausſprechen, daß nur an ſich ſein Unglück das verkehrte, nämlich ſich in ſeinem Thun ſelbſtbefriedigendes Thun, oder ſeliger Genuß; ſein ärmliches Thun eben ſo an ſich das verkehrte, nämlich abſolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun iſt. Aber für es ſelbſt bleibt das Thun und ſein wirkliches Thun ein ärmliches, und ſein Genuß der Schmerz, und das Aufgehobenſeyn derſelben in der poſitiven Bedeutung ein Jenſeits. Aber in dieſem Gegenſtande, worin ihm ſein Thun und Seyn, als dieſes einzelnen Bewußtſeyns, Seyn und Thun an ſich iſt, iſt ihm die Vorſtellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtſeyns in ſeiner Einzelnheit abſolut an ſich, oder alle Realität zu ſeyn.

C. (AA.) Vernunft.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewußtſeyn geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das *einzelne* Bewußtſeyn *an ſich* abſolutes Weſen iſt, in ſich ſelbſt zurück. Für das unglückliche Bewußtſeyn iſt das *Anſichſeyn* das *Jenſeits* ſeiner ſelbſt. Aber ſeine Bewegung hat dieß an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollſtändigen Entwicklung, oder die Einzelnheit, die *wirkliches Bewußtſeyn* iſt, als das *Negative* ſeiner ſelbſt, nämlich als das *gegenſtändliche* Extrem geſetzt, oder ſein Fürſichſeyn aus ſich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin iſt für es auch ſeine *Einheit* mit dieſem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobne Einzelne das Allgemeine iſt, nicht mehr außer ihm fällt, und da das Bewußtſeyn in dieſer ſeiner Negativität ſich ſelbſt erhält, an ihm als ſolchem ſein Weſen iſt. Seine Wahrheit iſt dasjenige, welches in dem Schluſſe, worin die Extreme abſolut aus einander gehalten auftraten, als die Mitte erſcheint, welche es dem unwandelbaren Bewußtſeyn ausſpricht, daß das Einzelne auf ſich Verzicht gethan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, ſondern mit ihm verſöhnt iſt. Dieſe Mitte iſt die beide unmittelbar wiſſendeund ſie beziehende Einheit, und das Bewußtſeyn ihrer Einheit, welche ſie dem Be-

wußtſeyn und damit *ſich ſelbſt* ausſpricht, die Gewißheit alle Wahrheit zu ſeyn.

Damit daß das Selbſtbewußtſeyn Vernunft iſt, ſchlägt ſein bisher negatives Verhältniß zu dem Andersſeyn in ein poſitives um. Bisher iſt es ihm nur um ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit zu thun geweſen, um ſich für ſich ſelbſt auf Koſten der *Welt* oder ſeiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative ſeines Weſens erſchienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft ſeiner ſelbſt verſichert hat es die Ruhe gegen ſie empfangen und kann ſie ertragen; denn es iſt ſeiner ſelbſt als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders iſt, als es; ſein Denken iſt unmittelbar ſelbſt die Wirklichkeit; es verhält ſich alſo als Idealismus zu ihr. Es iſt ihm, indem es ſich ſo erfaßt, als ob die Welt erſt jetzt ihm würde; vorher verſteht es ſie nicht; es begehrt und bearbeitet ſie; zieht ſich aus ihr in ſich zurück, und vertilgt ſie für ſich und ſich ſelbſt als Bewußtſeyn, als Bewußtſeyn derſelben als des Weſens, ſo wie als Bewußtſeyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erſt, nachdem das Grab ſeiner Wahrheit verloren, das Vertilgen ſeiner Wirklichkeit ſelbſt vertilgt, und die Einzelnheit des Bewußtſeyns ihm an ſich abſolutes Weſen iſt, entdeckte es ſie als *ſeine* neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Intereſſe für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verſchwinden; denn ihr *Beſtehen* wird ihm ſeine eigne *Wahrheit* und *Gegenwart*; es iſt gewiß, nur ſich darin zu erfahren.

Die Vernunft iſt die Gewißheit des Bewußtſeyns alle Realität zu ſeyn: ſo ſpricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewußtſeyn, das als Vernunft *auftritt*, *unmittelbar* jene Gewißheit an ſich hat, ſo ſpricht auch der *Idealismus* ſie *unmittelbar* aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, daß Ich, welches mir Gegenſtand iſt, nicht wie im Selbſtbewußtſeyn überhaupt, noch auch wie im freien Selbſtbewußtſeyn, dort nur *leerer* Gegenſtand überhaupt, hier nur Gegenſtand, der ſich von

den Andern zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, ſondern Gegenſtand mit dem Bewußtſeyn des Nichtſeyns irgend eines Andern, einziger Gegenſtand, alle Realität und Gegenwart iſt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt aber nicht nur für ſich ſondern auch an ſich alle Realität erſt dadurch, daß es dieſe Realität wird, oder vielmehr ſich als ſolche erweiſt. Es erweiſt ſich ſo in dem Wege, worin zuerſt in der dialektiſchen Bewegung des Meinens Wahrnehmens und des Verſtandes das Andersſeyn als an ſich und dann in der Bewegung durch die Selbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns in Herrſchaft und Knechtſchaft, durch den Gedanken der Freiheit, die ſkeptiſche Befreiung, und den Kampf der abſoluten Befreiung des in ſich entzweiten Bewußtſeyns, das Andersſeyn, inſofern es nur für es iſt, für es ſelbſt verſchwindet. Es traten zwei Seiten nach einander auf, die eine, worin das Weſen oder das Wahre für das Bewußtſeyn, die Beſtimmtheit des Seyns, die andere, worin es die hatte, nur für es zu ſeyn. Aber beide reducirten ſich in Eine Wahrheit, daß was iſt, oder das Anſich nur iſt, inſofern es für das Bewußtſeyn, und was für es iſt, auch an ſich iſt. Das Bewußtſeyn, welches dieſe Wahrheit iſt, hat dieſen Weg im Rücken und vergeſſen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder dieſe unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie verſichert ſo nur, alle Realität zu ſeyn, begreift dieß aber ſelbſt nicht; denn jener vergeſſene Weg iſt das Begreifen dieſer unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und eben ſo iſt dem, der ihn nicht gemacht hat, dieſe Behauptung, wenn er ſie in dieſer reinen Form hört, — denn in einer konkreten Geſtalt macht er ſie wohl ſelbſt, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darſtellt, ſondern mit dieſer Behauptung anfängt, iſt daher auch reine Verſicherung, welche ſich ſelbſt nicht begreift, noch ſich Andern begreiflich machen kann. Er ſpricht eine unmittelbare Gewißheit

aus, welcher andere unmittelbare Gewiſsheiten gegenüberſtehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen ſind. Mit gleichem Rechte ſtellen daher neben der Verſicherung jener Gewiſsheit ſich auch die Verſicherungen dieſer andern Gewiſsheiten. Die Vernunft beruft ſich auf das Selbſtbewuſstſeyn eines jeden Bewuſstſeyns: Ich bin Ich; mein Gegenſtand und Weſen iſt Ich; und keines wird ihr dieſe Wahrheit abläugnen. Aber indem ſie ſie auf dieſe Berufung gründet, ſanktionirt ſie die Wahrheit der andern Gewiſsheit, nämlich der: es iſt Anderes für mich; Anderes als Ich iſt mir Gegenſtand und Weſen, oder indem Ich mir Gegenſtand und Weſen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. — Erſt wenn die Vernunft als Reflexion aus dieſer entgegengeſetzten Gewiſsheit auftritt, tritt ihre Behauptung von ſich nicht nur als Gewiſsheit und Verſicherung, ſondern als Wahrheit auf; und nicht neben Andern, ſondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten iſt die Abſtraktion ihres Vorhandenſeyns, deſſen Weſen und Anſichſeyn abſoluter Begriff, d. h. die Bewegung ſeines Gewordenſeyns iſt. — Das Bewuſstſeyn wird ſein Verhältniſs zum Andersſeyn oder ſeinem Gegenſtande auf verſchiedene Weiſe beſtimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des ſich bewuſstwerdenden Weltgeiſtes ſteht. Wie er ſich und ſeinen Gegenſtand jedesmal unmittelbar findet und beſtimmt, oder wie er für ſich iſt, hängt davon ab, was er ſchon geworden oder was er ſchon an ſich iſt.

Die Vernunft iſt die Gewiſsheit alle Realität zu ſeyn. Dieſes Anſich oder dieſe Realität iſt aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abſtraktion der Realität. Es iſt die erſte Poſitivität, welche das Selbſtbewuſstſeyn an ſich ſelbſt, für ſich iſt, und Ich daher nur die reine Weſenheit des Seyenden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie,

welche ſonſt die Bedeutung hatte, Weſenheit des Seyenden zu ſeyn, unbeſtimmt des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtſeyn, iſt jetzt Weſenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder ſie iſt dieß, daß Selbſtbewußtſeyn und Seyn daſſelbe Weſen iſt; daſſelbe, nicht in der Vergleichung, ſondern an und für ſich. Nur der einſeitige ſchlechte Idealismus läßt dieſe Einheit wieder als Bewußtſeyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein Anſich treten. — Dieſe Kategorie nun oder einfache Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des Seyns hat aber an ſich den Unterſchied; denn ihr Weſen iſt eben dieſes, im Andersſeyn oder im abſoluten Unterſchiede unmittelbar ſich ſelbſt gleich zu ſeyn. Der Unterſchied iſt daher; aber vollkommen durchſichtig, und als ein Unterſchied, der zugleich keiner iſt. Er erſcheint als eine Vielheit von Kategorien. Indem der Idealismus die einfache Einheit des Selbſtbewußtſeyns als alle Realität ausſpricht, und ſie unmittelbar, ohne ſie als abſolut negatives Weſen, — nur dieſes hat die Negation, die Beſtimmtheit oder den Unterſchied an ihm ſelbſt, — begriffen zu haben, zum Weſen macht, ſo iſt noch unbegreiflicher, als das erſte, dieß zweite, daß in der Kategorie Unterſchiede oder Arten ſeyen. Dieſe Verſicherung überhaupt, ſo wie die Verſicherung von irgend einer beſtimmten Anzahl der Arten derſelben, iſt eine neue Verſicherung, welche es aber an ihr ſelbſt enthält, daß man ſie ſich nicht mehr als Verſicherung gefallen laſſen müſſe. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verſtande ſelbſt der Unterſchied anfängt, ſo iſt damit geſetzt, daß hier die Unmittelbarkeit das Verſichern und Finden aufgegeben werde, und das Begreifen anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weiſe wieder als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen, aufnehmen, und ſich dieſelben ſo gefallen laſſen, iſt in der That als eine Schmach der Wiſſenſchaft anzuſehen; wo ſollte noch der Verſtand eine Nothwendigkeit

aufzuzeigen vermögen, wenn er dieß an ihm ſelbſt, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag?

Weil nun ſo der Vernunft die reine Weſenheit der Dinge, wie ihr Unterſchied, angehört, ſo könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von *Dingen* die Rede ſeyn, d. h. einem Solchen, welches für das Bewußtſeyn nur das Negative ſeiner ſelbſt wäre. Denn die vielen Kategorien ſind *Arten* der reinen Kategorie, heißt, *ſie* iſt noch ihre *Gattung* oder *Weſen*, nicht ihnen entgegengeſetzt. Aber ſie ſind ſchon das Zweideutige, welches zugleich das Andersſeyn *gegen* die reine Kategorie in ſeiner *Vielheit* an ſich hat. Sie widerſprechen ihr durch dieſe Vielheit in der That, und die reine Einheit muß ſie an ſich aufheben, wodurch ſie ſich als *negative Einheit* der Unterſchiede konſtituirt. Als *negative* Einheit aber ſchließt ſie eben ſo wohl die *Unterſchiede* als ſolche, ſo wie jene erſte *unmittelbare* reine Einheit als ſolche von ſich aus, und iſt *Einzelnheit*; eine neue Kategorie, welche ausſchließendes Bewußtſeyn, d. h., dieß iſt, daß ein *Anderes* für es iſt. Die Einzelnheit iſt ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer *äußern* Realität; das reine *Schema*, welches eben ſo wohl Bewußtſeyn, wie damit, daß es Einzelnheit und ausſchließendes Eins iſt, das Hindeuten auf ein Anderes iſt. Aber dieß *Andere* dieſer Kategorie ſind nur die *andern erſten Kategorien*, nämlich *reine Weſenheit*, und der *reine Unterſchied*; und in ihr, d. h. eben in dem Geſetztſeyn des Andern, oder in dieſem Andern ſelbſt das Bewußtſeyn eben ſo es ſelbſt. Jedes dieſer verſchiedenen Momente verweiſt auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersſeyn. Die reine Kategorie verweiſt auf die *Arten*, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weiſt aber auf jene zurück; ſie iſt ſelbſt reines Bewußtſeyn, welches in jeder ſich dieſe klare Einheit mit ſich bleibt, eine Einheit aber, die eben ſo auf ein An-

deres hingewieſen wird, das, indem es iſt, verſchwunden, und indem es verſchwunden, auch wieder erzeugt iſt.

Wir ſehen hier das reine Bewußtſeyn auf eine gedoppelte Weiſe geſetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle ſeine Momente durchläuft, in ihnen das Andersſeyn vorſchweben hat, das im Erfaſſen ſich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die ruhige ihrer Wahrheit gewiſſe Einheit. Für dieſe Einheit iſt jene Bewegung das Andere; für dieſe Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewußtſeyn und Gegenſtand wechſeln in dieſen gegenſeitigen Beſtimmungen ab. Das Bewußtſeyn iſt ſich alſo einmal das hin- und hergehende Suchen, und ſein Gegenſtand das reine Anſich und Weſen; das andere Mal iſt ſich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenſtand die Bewegung der Unterſchiede. Das Bewußtſeyn aber als Weſen iſt dieſer ganze Verlauf ſelbſt, aus ſich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenſtand überzugehen, und an dieſem dieſen Verlauf anzuſchauen, ihn als einen unterſchiednen aufzuheben, ſich zuzueignen, und ſich als dieſe Gewißheit, alle Realität, ſowohl es ſelbſt als ſein Gegenſtand zu ſeyn, auszuſprechen.

Sein erſtes Ausſprechen iſt nur dieſes abſtrakte leere Wort, daß alles ſein iſt. Denn die Gewißheit alle Realität zu ſeyn iſt erſt die reine Kategorie. Dieſe erſte im Gegenſtande ſich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur ſo auffaßt wie ſie ſich zunächſt iſt, und darin, daß er in allem Seyn dieſes reine Mein des Bewußtſeyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorſtellungen ausſpricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muß darum zugleich abſoluter Empirismus ſeyn, denn für die Erfüllung des leeren Meins, d. h. für den Unterſchied und alle Entwicklung und Geſtaltung deſſelben bedarf ſeine Vernunft eines fremden Anſtoßes, in welchem erſt die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorſtellens liege. Dieſer

Idealismus wird daher eine eben ſolche ſich widerſprechende Doppelſinnigkeit, als der Skepticismus, nur daß wie dieſer ſich negativ, jener ſich poſitiv ausdrückt, aber eben ſo wenig ſeine widerſprechenden Gedanken des reinen Bewußtſeyns als aller Realität, und eben ſo des fremden Anſtoßes oder des ſinnlichen Empfindens und Vorſtellens, als einer gleichen Realität, zuſammenbringt, ſondern von dem Einen zu dem Andern ſich herüber und hinüber wirft und in die ſchlechte, nämlich in die ſinnliche Unendlichkeit gerathen iſt. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abſtrakten Meins, und das Andere ihm ein gleichgültiges Fremdes iſt, ſo iſt darin gerade dasjenige Wiſſen der Vernunft von einem Anderen geſetzt, welches als Meinen, Wahrnehmen und als der das Gemeinte und Wahrgenommene auffaſſende Verſtand vorkam. Ein ſolches Wiſſen wird zugleich, nicht wahres Wiſſen zu ſeyn, durch den Begriff dieſes Idealismus ſelbſt behauptet; denn nur die Einheit der Apperception iſt die Wahrheit des Wiſſens. Die reine Vernunft dieſes Idealismus wird alſo durch ſich ſelbſt, um zu dieſem Andern, das ihr weſentlich, d. h. alſo, das Anſich iſt, das ſie aber nicht in ihr ſelbſt hat, zu gelangen, an dasjenige Wiſſen zurückgeſchickt, das nicht ein Wiſſen des Wahren iſt; ſie verurtheilt ſich ſo mit Wiſſen und Willen zu einem unwahren Wiſſen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, das für ſie ſelbſt keine Wahrheit hat, nicht ablaſſen. Sie befindet ſich in unmittelbarem Widerſpruche, ein gedoppeltes ſchlechthin Entgegengeſetztes als das Weſen zu behaupten, die Einheit der Apperception und eben ſo das Ding, welches, wenn es auch fremder Anſtoß, oder empiriſches Weſen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an ſich genannt wird, in ſeinem Begriffe daſſelbe jener Einheit Fremde bleibt.

Dieſer Idealismus iſt in dieſem Widerſpruche, weil er den abſtrakten Begriff der Vernunft als das Wahre behauptet;

daher ihm unmittelbar eben ſo ſehr die Realität als eine ſolche entſteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft iſt, während die Vernunft zugleich alle Realität ſeyn ſollte; dieſe bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen ſelbſt die Befriedigung des Findens für ſchlechthin unmöglich erklärt. — So inkonſequent aber iſt die wirkliche Vernunft nicht; ſondern nur erſt die Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, iſt ſie in dieſem Begriffe ſich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu ſeyn, und iſt getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.

A.

Beobachtende Vernunft.

Dieſes Bewußtſeyn, welchem das Seyn die Bedeutung des Seinen hat, ſehen wir nun zwar wieder in das Meinen und Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewißheit eines nur Andern, ſondern mit der Gewißheit, dieß Andere ſelbſt zu ſeyn. Früher iſt es ihm nur geſchehen, manches an dem Dinge wahrzunehmen, und zu erfahren; hier ſtellt es die Beobachtungen und die Erfahrung ſelbſt an. Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher ſich aufgehoben, wird nun von dem Bewußtſeyn für es ſelbſt aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wiſſen; was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding iſt, als Begriff zu finden, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt zu haben. Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Intereſſe an der Welt, weil ſie die Gewißheit iſt, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig iſt. Sie ſucht ihr Anderes, indem ſie weiß, daran nichts Anderes als ſich ſelbſt zu beſitzen; ſie ſucht nur ihre eigne Unendlichkeit.

Zuerſt ſich in der Wirklichkeit nur ahnend, oder ſie nur als das Ihrige überhaupt wiſſend, ſchreitet ſie in dieſem Sinne zur allgemeinen Beſitznehmung des ihr verſicherten Eigenthums,

und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränetät. Aber dieſes oberflächliche Mein iſt nicht ihr letztes Intereſſe; die Freude dieſer allgemeinen Beſitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andere, das die abſtrakte Vernunft nicht an ihr ſelbſt hat. Die Vernunft ahnet ſich als ein tieferes Weſen, denn das reine Ich iſt, und muß fordern, daß der Unterſchied, das mannigfaltige Seyn, ihm als das Seinige ſelbſt werde, daß es ſich als die Wirklichkeit anſchaue, und ſich als Geſtalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß ſie ſich daraus entgegenſpringen möge, ſo wird ſie nicht zu dieſem Glücke gelangen, ſondern muß an ihr ſelbſt vorher ſich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewußtſeyn beobachtet; d. h. die Vernunft will ſich als ſeyenden Gegenſtand, als wirkliche, ſinnlich-gegenwärtige Weiſe finden und haben. Das Bewußtſeyn dieſes Beobachtens meint und ſagt wohl, daß es nicht ſich ſelbſt, ſondern im Gegentheil das Weſen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Daß dieß Bewußtſeyn dieß meint und ſagt, liegt darin, daß es Vernunft iſt, aber ihm die Vernunft noch nicht als ſolche Gegenſtand iſt. Wenn es die Vernunft als gleiches Weſen der Dinge und ſeiner ſelbſt wüßte, und daß ſie nur in dem Bewußtſeyn in ihrer eigenthümlichen Geſtalt gegenwärtig ſeyn kann, ſo würde es vielmehr in ſeine eigne Tiefe ſteigen und ſie darin ſuchen, als in den Dingen. Wenn es ſie in dieſer gefunden hätte, würde ſie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewieſen werden, um in dieſer ihren ſinnlichen Ausdruck anzuſchauen, würde aber ihn ſogleich weſentlich als Begriff nehmen. Die Vernunft, wie ſie unmittelbar als die Gewißheit des Bewußtſeyns alle Realität zu ſeyn, auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der Unmittelbarkeit des Seyns, und eben ſo die Einheit des Ich mit dieſem gegen-

ſtändlichen Weſen in dem Sinne einer unmittelbaren Einheit, an der ſie die Momente des Seyns und des Ich noch nicht getrennt und wieder vereinigt, oder die ſie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewußtſeyn an die Dinge, in der Meinung, daß ſie dieſe als ſinnliche, dem Ich entgegengeſetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerſpricht dieſer Meinung; denn ſie erkennt die Dinge, ſie verwandelt ihre Sinnlichkeit in Begriffe, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich iſt, das Denken ſomit in ein ſeyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für dieß beobachtende Bewußtſeyn wird darin nur dieß, was die Dinge ſind, für uns aber, was es ſelbſt iſt; das Reſultat ſeiner Bewegung aber wird dieß ſeyn, für ſich ſelbſt dieß zu werden, was es an ſich iſt.

Das Thun der beobachtenden Vernunft iſt in den Momenten ſeiner Bewegung zu betrachten, wie ſie die Natur, den Geiſt, und endlich die Beziehung beider als ſinnliches Seyn aufnimmt, und ſich als ſeyende Wirklichkeit ſucht.

a. Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenloſe Bewußtſeyn das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausſpricht, ſo mögen wohl ihre Worte ſo lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun ſey; es vergißt in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen u. ſ. f. empfiehlt, zu ſagen, daß es in der That auch eben ſo weſentlich den Gegenſtand dieſes Empfindens ſich ſchon beſtimmt hat, und dieſe Beſtimmung ihm wenigſtens ſo viel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch ſogleich eingeſtehen, daß es ihm nicht ſo überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun ſey, und wird z. B. die Wahrnehmung, daß dieß Federmeſſer neben dieſer Tabacksdoſe liegt, nicht für eine Beobachtung gelten laſſen. Das

Wahrgenommene ſoll wenigſtens die Bedeutung eines Allgemeinen, nicht eines ſinnlichen Dieſen haben.

Dieß Allgemeine iſt ſo nur erſt das Sichgleichbleibende; ſeine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren deſſelben Thuns. Das Bewußtſeyn, welches inſofern im Gegenſtande nur die Allgemeinheit oder das abſtrakte Mein findet, muß die eigentliche Bewegung deſſelben auf ſich ſelbſt nehmen, und, indem es noch nicht der Verſtand deſſelben iſt, wenigſtens ſein Gedächtniß ſeyn, welches das, was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weiſe vorhanden iſt, auf allgemeine Weiſe ausdrückt. Dieß oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die eben ſo oberflächliche Form der Allgemeinheit, worin das Sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an ſich ſelbſt Allgemeines geworden zu ſeyn, das Beſchreiben der Dinge hat noch in dem Gegenſtande ſelbſt die Bewegung nicht; ſie iſt vielmehr nur in dem Beſchreiben. Der Gegenſtand, wie er beſchrieben iſt, hat daher das Intereſſe verloren; iſt der eine beſchrieben, ſo muß ein anderer vorgenommen, und immer geſucht werden, damit das Beſchreiben nicht ausgehe. Iſt es nicht ſo leicht mehr, neue ganze Dinge zu finden, ſo muß zu den ſchon gefundenen zurückgegangen werden, um ſie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuſpüren. Dieſem raſtloſen unruhigen Inſtinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung oder gar einen neuen Planeten zu finden, dem, ob er zwar ein Individuum iſt, doch die Natur eines Allgemeinen zukommt, kann nur Glücklichen zu Theil werden. Aber die Grenze deſſen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold ausgezeichnet, was Gattung und Art iſt, geht durch viele Stufen in die unendliche Beſonderung der chaotiſchen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunſt erſt darzuſtellenden Metalle, Erden u. ſ. f. über. In dieſem Reiche der Unbeſtimmtheit des Allgemeinen, worin die Beſonderung wieder der Vereinzelung ſich

nähert, und in ſie hie und da auch wieder ganz herabſteigt, iſt ein unerſchöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beſchreiben aufgethan. Hier, wo ihm ein unüberſehbares Feld ſich eröffnet, an der Grenze des Allgemeinen kann es vielmehr ſtatt eines unermeßlichen Reichthums nur die Schranke der Natur und ſeines eigenen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wiſſen, ob das Anſichzuſeynſcheinende nicht eine Zufälligkeit iſt; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, ſchwachen und der elementariſchen Unbeſtimmtheit kaum ſich entwickelnden Gebildes an ſich trägt, kann nicht darauf Anſpruch machen, auch nur beſchrieben zu werden.

Wenn es dieſem Suchen und Beſchreiben nur um die Dinge zu thun zu ſeyn ſcheint, ſo ſehen wir es in der That nicht an dem ſinnlichen Wahrnehmen fortlaufen, ſondern das, woran die Dinge erkannt werden, iſt ihm wichtiger als der übrige Umfang der ſinnlichen Eigenſchaften, welche das Ding ſelbſt wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewußtſeyn ſich entübrigt. Durch dieſe Unterſcheidung in das Weſentliche und Unweſentliche hebt ſich der Begriff aus der ſinnlichen Zerſtreuung empor, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigſtens eben ſo weſentlich um ſich ſelbſt, als um die Dinge zu thun iſt. Es geräth bei dieſer gedoppelten Weſentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für das Erkennen das Weſentliche und Nothwendige iſt, es auch an den Dingen ſey. Eines Theils ſollen die Merkmale nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterſcheide; aber anderen Theils nicht das Unweſentliche der Dinge erkannt werden, ſondern das, wodurch ſie ſelbſt aus der allgemeinen Kontinuität des Seyns überhaupt ſich losreißen, ſich von dem Anderen abſcheiden und für ſich ſind. Die Merkmale ſollen nicht nur weſentliche Beziehung auf das Erkennen haben, ſondern auch die weſentlichen Beſtimmtheiten der Dinge, und das künſtliche Syſtem ſoll dem Syſteme der Natur ſelbſt gemäß ſeyn, und nur dieſes aus-

drücken. Aus dem Begriffe der Vernunft iſt dieß nothwendig, und der Inſtinkt derſelben, — denn ſie verhält ſich nur als ſolcher in dieſem Beobachten, — hat auch in ſeinen Syſtemen dieſe Einheit erreicht, wo nämlich ihre Gegenſtände ſelbſt ſo beſchaffen ſind, daß ſie eine Weſentlichkeit oder ein Fürſichſeyn an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieſes Augenblicks oder dieſes Hier ſind. Die Unterſcheidungsmerkmale der Thiere z. B. ſind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That unterſcheidet nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem anderen; ſondern das Thier ſcheidet ſich dadurch ſelbſt ab; durch dieſe Waffen erhält es ſich für ſich, und geſondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum Fürſichſeyn, ſondern berührt nur die Grenze der Individualität; an dieſer Grenze, wo ſie den Schein der Entzweiung in Geſchlechter aufzeigt, iſt ſie deswegen aufgenommen und unterſchieden worden. Was aber weiter hinunterſteht, kann ſich nicht mehr ſelbſt von Anderem unterſcheiden, ſondern geht verloren, indem es in den Gegenſatz kommt. Das ruhende Seyn, und das Seyn im Verhältniſſe kommt in Streit mit einander, das Ding iſt in dieſem etwas anderes, als nach jenem, da hingegen das Individuum dieß iſt, im Verhältniſſe zu Anderem ſich zu erhalten. Was aber dieß nicht vermag, und chemiſcher Weiſe ein Anderes wird, als es empiriſcher Weiſe iſt, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denſelben Streit, ob es ſich an die eine und andere Seite halten ſoll, da das Ding ſelbſt nichts gleichbleibendes iſt, und ſie an ihm auseinanderfallen.

In ſolchen Syſtemen des allgemeinen Sichgleichbleibenden hat alſo dieſes die Bedeutung, eben ſo wohl das Sichgleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge ſelbſt zu ſeyn. Allein dieſe Ausbreitung der gleichbleibenden Beſtimmtheiten, deren jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beſchreibt, und Raum erhält, um für ſich zu gewähren, geht weſentlich eben ſo ſehr in

ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieſer Beſtimmtheiten; denn das Merkmal, die allgemeine Beſtimmtheit, iſt die Einheit des Entgegengeſetzten, des Beſtimmten und des an ſich Allgemeinen; ſie muß alſo in dieſen Gegenſatz auseinander treten. Wenn nun die Beſtimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin ſie ihr Weſen hat, beſiegt, ſo erhält dieſes dagegen auf der anderen Seite eben ſo ſich ſeine Herrſchaft über ſie, treibt die Beſtimmtheit an ihre Grenze, vermiſcht da ihre Unterſchiede und Weſentlichkeiten. Das Beobachten, welches ſie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas Feſtes zu haben glaubte, ſieht über ein Princip die anderen herübergreifen, Uebergänge und Verwirrungen ſich bilden, und in dieſem das verbunden, was es zuerſt für ſchlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zuſammen rechnete; ſo daß dieß Feſthalten an dem ruhigen ſich gleichbleibenden Seyn ſich hier gerade in ſeinen allgemeinſten Beſtimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für weſentliche Merkmale habe, mit Inſtanzen geneckt ſehen muß, die ihm jede Beſtimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es ſich erhob, zum Verſtummen bringen, und es aufs gedankenloſe Beobachten und Beſchreiben zurückſetzen.

Dieſes ſich auf das Einfache einſchränkende oder die ſinnliche Zerſtreuung durch das Allgemeine beſchränkende Beobachten findet alſo an ſeinem Gegenſtande die Verwirrung ſeines Princips, weil das Beſtimmte durch ſeine Natur ſich in ſeinem Gegentheile verlieren muß; die Vernunft muß darum vielmehr von der trägen Beſtimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derſelben, wie ſie in Wahrheit iſt, nämlich ſich auf ihr Gegentheil zu beziehen, fortgehen. Was weſentliche Merkmale genannt werden, ſind ruhende Beſtimmtheiten, welche ſo, wie ſie als einfache ſich ausdrücken und aufgefaßt werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verſchwindende Momente der ſich in ſich zurücknehmenden Bewegung zu ſeyn, darſtellen. Indem jetzt der Vernunftinſtinkt dazu kommt,

die Beſtimmtheit, ihrer Natur gemäß, weſentlich nicht für ſich zu ſeyn, ſondern in das Entgegengeſetzte überzugehen, aufzuſuchen, ſucht er nach dem Geſetze und dem Begriffe deſſelben; zwar nach ihnen eben ſo als ſeyender Wirklichkeit, aber dieſe wird ihm in der That verſchwinden, und die Seiten des Geſetzes werden ihm zu reinen Momenten, oder Abſtraktionen werden, ſo daß das Geſetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Beſtehen der ſinnlichen Wirklichkeit an ſich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewußtſeyn iſt die Wahrheit des Geſetzes in der Erfahrung, als in der Weiſe, daß ſinnliches Seyn für es iſt, nicht an und für ſich ſelbſt. Wenn aber das Geſetz nicht in dem Begriffe ſeine Wahrheit hat, ſo iſt es etwas Zufälliges, nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Geſetz. Aber daß es weſentlich als Begriff iſt, widerſtreitet nicht nur dem nicht, daß es für die Beobachtung vorhanden iſt, ſondern hat darum vielmehr nothwendiges Daſeyn, und iſt für die Beobachtung. Das Allgemeine, im Sinne der Vernunftallgemeinheit, iſt auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat, daß es für das Bewußtſeyn, ſich als das Gegenwärtige und Wirkliche, oder daß der Begriff ſich in der Weiſe der Dingheit und des ſinnlichen Seyns darſtellt; — aber ohne darum ſeine Natur zu verlieren, und in das träge Beſtehen oder die gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu ſeyn. Was allgemein gültig iſt, iſt auch allgemein geltend; was ſeyn ſoll, iſt in der That auch, und was nur ſeyn ſoll, ohne zu ſeyn, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Inſtinkt der Vernunft mit Recht ſeiner Seits feſt hängen, und läßt ſich nicht durch die Gedankendinge, die nur ſeyn ſollen, und als Sollen Wahrheit haben ſollen, ob ſie ſchon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypotheſen ſo wenig als durch alle anderen Unſichtbarkeiten eines perennirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft iſt eben dieſe Gewißheit, Realität

zu haben, und was nicht als ein Selbſtweſen für das Bewußtſeyn iſt, d. h. was nicht erſcheint, iſt für es gar Nichts.

Daß die Wahrheit des Geſetzes weſentlich Realität iſt, wird zwar dieſem bei dem Beobachten bleibenden Bewußtſeyn, wieder zu einem Gegenſatze gegen den Begriff, und gegen das an ſich Allgemeine, oder ein ſolches, wie ſein Geſetz iſt, iſt ihm nicht ein Weſen der Vernunft; es meint darin etwas Fremdes zu erhalten. Allein es widerlegt dieſe ſeine Meinung durch die That, in welcher es ſelbſt ſeine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, daß alle einzelnen ſinnlichen Dinge ihm die Erſcheinung des Geſetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit desſelben behaupten zu können. Daß die Steine von der Erde aufgehoben und freigelaſſen, fallen, dazu fordert es gar nicht, daß mit allen Steinen dieſer Verſuch gemacht werde; es ſagt vielleicht wohl, daß dieß wenigſtens mit ſehr vielen müſſe verſucht worden ſeyn, woraus dann auf die übrigen mit größter Wahrſcheinlichkeit, oder mit vollem Rechte nach der Analogie geſchloſſen werden könne. Allein die Analogie giebt nicht nur kein volles Recht, ſondern ſie widerlegt, um ihrer Natur willen, ſich ſo oft, daß nach der Analogie ſelbſt zu ſchließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt. Die Wahrſcheinlichkeit, auf welche ſich das Reſultat derſelben reduciren würde, verliert gegen die Wahrheit allen Unterſchied von geringerer und größerer Wahrſcheinlichkeit; ſie ſey ſo groß, als ſie will, iſt ſie nichts gegen die Wahrheit. Der Inſtinkt der Vernunft nimmt aber in der That ſolche Geſetze für Wahrheit an, und erſt in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in dieſe Unterſcheidung, und ſetzt die Wahrheit der Sache ſelbſt zur Wahrſcheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weiſe, in welcher die Wahrheit für das Bewußtſeyn, das die Einſicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden iſt, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit iſt nur als einfache unmittelbare Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ih-

rer willen hat das Geſetz für das Bewußtſeyn Wahrheit; daß der Stein fällt, iſt ihm darum wahr, weil ihm der Stein ſchwer iſt, d. h. weil er in der Schwere an und für ſich ſelbſt die weſentliche Beziehung auf die Erde hat, die ſich als Fall ausdrückt. Es hat alſo in der Erfahrung das Seyn des Geſetzes, aber eben ſo daſſelbe als Begriff und nur um beider Umſtände willen zuſammen iſt es ihm wahr; es gilt darum als Geſetz, weil es in der Erſcheinung ſich darſtellt, und zugleich an ſich ſelbſt Begriff iſt.

Der Vernunftinſtinkt dieſes Bewußtſeyns geht, weil das Geſetz zugleich an ſich Begriff iſt, nothwendig, aber ohne zu wiſſen, daß er dieß will, ſelbſt darauf, das Geſetz und ſeine Momente zum Begriffe zu reinigen. Er ſtellt Verſuche über das Geſetz an. Wie das Geſetz zuerſt erſcheint, ſtellt es ſich unrein, umhüllt von einzelnem ſinnlichen Seyn, und der Begriff, der ſeine Natur ausmacht, im empiriſchen Stoff verſenkt dar. Der Vernunftinſtinkt geht in ſeinen Verſuchen darauf, zu finden, was unter dieſen und jenen Umſtänden erfolge. Das Geſetz ſcheint hierdurch nur um ſo mehr in ſinnliches Seyn getaucht zu werden; allein dieß geht darin vielmehr verloren. Dieſe Forſchung hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Geſetzes zu finden; was nichts anderes ſagen will, (wenn auch das Bewußtſeyn, das ſich ſo ausdrückt, meinen ſollte, es ſage damit etwas anderes) als das Geſetz ganz in die Geſtalt des Begriffes zu erheben, und alle Gebundenheit ſeiner Momente an beſtimmtes Seyn zu tilgen. Die negative Elektricität, z. B. welche etwa zuerſt als Harzelektricität, ſo wie die poſitive als Glaselektricität ſich ankündigt, verliert durch die Verſuche ganz dieſe Bedeutung, und wird rein zur poſitiven und negativen Elektricität, deren jede nicht einer beſonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, geſagt werden zu können, daß es Körper giebt, die poſitiv elektriſch, andere, die negativ elektriſch ſind. So macht auch das Verhältniß von Säure

und Baſe und deren Bewegung gegen einander ein Geſetz aus, worin dieſe Gegenſätze als Körper erſcheinen. Allein dieſe abgeſonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche ſie auseinander reißt, kann ſie nicht hindern, ſogleich in einen Proceß wieder einzutreten; denn ſie ſind nur dieſe Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für ſich bleiben, und ſo aufgezeigt werden. Daß dieß ihr Weſen iſt, unmittelbar in ein neutrales Produkt überzugehen, macht ihr Seyn zu einem Anſichaufgehobenen, oder zu einem Allgemeinen, und Säure und Baſe haben Wahrheit nur als Allgemeine. Wie alſo Glas und Harz eben ſo wohl poſitiv als negativ elektriſch ſeyn kann, ſo iſt Säure und Baſe nicht als Eigenſchaft an dieſe oder jene Wirklichkeit gebunden, ſondern jedes Ding iſt nur relativ ſauer oder baſiſch; was decidirte Baſe oder Säure zu ſeyn ſcheint, erhält in den ſogenannten Synſomatien die entgegengeſetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Reſultat der Verſuche hebt auf dieſe Weiſe die Momente oder Begeiſtungen als Eigenſchaften der beſtimmten Dinge auf, und befreit die Prädikate von ihren Subjekten. Dieſe Prädikate werden, wie ſie in Wahrheit ſind, nur als allgemeine gefunden; um dieſer Selbſtſtändigkeit willen erhalten ſie daher den Namen von Materien, welche weder Körper, noch Eigenſchaften ſind, und man hütet ſich wohl, Sauerſtoff u. ſ. f. poſitive und negative Elektricität, Wärme u. ſ. w. Körper zu nennen.

Die Materie iſt hingegen nicht ein ſeyendes Ding, ſondern das Seyn als allgemeines, oder in der Weiſe des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Inſtinkt iſt, macht dieſen richtigen Unterſchied, ohne das Bewußtſeyn, daß ſie, indem ſie das Geſetz an allem ſinnlichen Seyn verſucht, eben darin ſein nur ſinnliches Seyn aufhebt, und, indem ſie ſeine Momente als Materien auffaßt, ihre Weſenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und in dieſem Ausdrucke als ein unſinnliches Sinnliches, als ein körperloſes, und doch gegenſtändliches Seyn ausgeſprochen iſt.

Es iſt nun zu ſehen, welche Wendung für ihn ſein Reſultat nimmt, und welche neue Geſtalt ſeines Beobachtens damit auftritt. Als die Wahrheit dieſes verſuchenden Bewußtſeyns ſehen wir das reine Geſetz, welches ſich vom ſinnlichen Seyn befreit, wir ſehen es als Begriff, der im ſinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm ſelbſtſtändig und ungebunden ſich bewegt, in es verſenkt frei davon und einfacher Begriff iſt. Dieß, was in Wahrheit das Reſultat und Weſen iſt, tritt für dieß Bewußtſeyn nun ſelbſt, aber als Gegenſtand auf, und zwar indem er eben für es nicht Reſultat und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewegung iſt, als eine beſondere Art von Gegenſtand, und ſein Verhältniß zu dieſem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenſtand, welcher den Proceß in der Einfachheit des Begriffes an ihm hat, iſt das Organiſche. Es iſt dieſe abſolute Flüſſigkeit, worin die Beſtimmtheit, durch welche es nur für Anderes wäre, aufgelößt iſt. Wenn das unorganiſche Ding die Beſtimmtheit zu ſeinem Weſen hat, und deswegen nur mit einem andern Dinge zuſammen die Vollſtändigkeit der Momente des Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend verloren geht: ſo ſind dagegen an dem organiſchen Weſen alle Beſtimmtheiten, durch welche es für Anderes offen iſt, unter die organiſche einfache Einheit gebunden; es tritt keine als weſentlich auf, welche ſich frei auf Anderes bezöge; und das Organiſche erhält ſich daher in ſeiner Beziehung ſelbſt.

Die Seiten des Geſetzes, auf deſſen Beobachtung hier der Vernunftinſtinkt geht, ſind, wie aus dieſer Beſtimmung folgt, zunächſt die organiſche Natur und die unorganiſche in ihrer Beziehung auf einander. Dieſe letztere iſt für die organiſche eben die ihrem einfachen Begriffe entgegengeſetzte Freiheit der losgebundenen Beſtimmtheiten, in welchen die individuelle Natur zugleich aufgelößt iſt, und aus deren

Kontinuität ſie zugleich ſich abſondert und für ſich iſt. Luft, Waſſer, Erde, Zonen und Klima ſind ſolche allgemeine Elemente, die das unbeſtimmte einfache Weſen der Individualitäten ausmachen, und worin dieſe zugleich in ſich reflektirt ſind. Weder die Individualität iſt ſchlechthin an und für ſich, noch das Elementariſche, ſondern in der ſelbſtſtändigen Freiheit, in welcher ſie für die Beobachtung gegen einander auftreten, verhalten ſie ſich zugleich als weſentliche Beziehungen, aber ſo daß die Selbſtſtändigkeit und Gleichgültigkeit beider gegen einander das Herrſchende iſt, und nur zum Theil in die Abſtraktion übergeht. Hier iſt alſo das Geſetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organiſchen vorhanden, welches das elementariſche Seyn ein Mal gegen ſich über hat, und das andre Mal es an ſeiner organiſchen Reflexion darſtellt. Allein ſolche Geſetze, daß die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beſchaffenheit der Vögel, welche dem Waſſer, von der Beſchaffenheit der Fiſche ſind, nordiſche Thiere ein dickbehaartes Fell haben und ſo fort, zeigen ſogleich eine Armuth, welche der organiſchen Mannigfaltigkeit nicht entſpricht. Außerdem daß die organiſche Freiheit dieſen Beſtimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiß, und nothwendig allenthalben Ausnahmen ſolcher Geſetze oder Regeln, wie man ſie nennen wollte, darbietet, ſo bleibt dieß an denjenigen ſelbſt, welche unter ſie fallen, eine ſo oberflächliche Beſtimmung, daß auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders ſeyn kann, und es nicht über den großen Einfluß hinausbringt; wobei man nicht weiß, was dieſem Einfluſſe eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des Organiſchen auf das Elementariſche ſind daher in der That nicht Geſetze zu nennen; denn theils erſchöpft, wie erinnert worden, eine ſolche Beziehung ihrem Inhalte nach gar nicht den Umfang des Organiſchen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung ſelbſt gleichgültig gegen einander, und

drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Säure liegt der Begriff der Baſe, wie im Begriffe der poſitiven, die negative Elektricität; aber ſo ſehr auch das dickbehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fiſche mit dem Waſſer, der Bau der Vögel mit der Luft zuſammen, angetroffen werden mag, ſo liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fiſche, der Luft nicht der des Baues der Vögel. Um dieſer Freiheit beider Seiten gegen einander willen giebt es auch Landthiere, welche die weſentlichen Charaktere eines Vogels, des Fiſches haben u. ſ. f. Die Nothwendigkeit, weil ſie als keine innere des Weſens begriffen werden kann, hört auch auf, ſinnliches Daſeyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, ſondern iſt aus ihr herausgetreten. So an dem realen Weſen ſelbſt ſich nicht findend, iſt ſie das, was teleologiſche Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die dem bezogenen äußerlich, und daher vielmehr das Gegentheil eines Geſetzes iſt. Sie iſt der von der nothwendigen Natur ganz befreite Gedanke, welcher ſie verläßt, und über ihr ſich für ſich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organiſchen auf die elementariſche Natur das Weſen deſſelben nicht ausdrückt, ſo iſt es dagegen in dem Zweckbegriffe enthalten. Dieſem beobachtenden Bewußtſeyn zwar iſt er nicht das eigne Weſen des Organiſchen, ſondern fällt ihm außer demſelben, und iſt dann nur jene äußerliche, teleologiſche Beziehung. Allein wie vorhin das Organiſche beſtimmt worden, iſt es in der That der reale Zweck ſelbſt; denn indem es ſich in der Beziehung auf Anderes ſelbſt erhält, iſt es eben dasjenige natürliche Weſen, in welchem die Natur ſich in den Begriff reflektirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Urſache und einer Wirkung, eines Thätigen und eines Leidenden, in Eins zuſammengenommen, ſo daß hier etwas nicht nur als Reſultat der Nothwendigkeit auftritt, ſondern, weil es in ſich zu-

rückgegangen iſt, iſt das Letzte oder das Reſultat, eben ſo wohl das Erſte, welches die Bewegung anfängt, und ſich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organiſche bringt nicht etwas hervor, ſondern erhält ſich nur, oder das was hervorgebracht wird, iſt eben ſo ſchon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Dieſe Beſtimmung iſt, wie ſie an ſich und wie ſie für den Vernunftinſtinkt iſt, näher zu erörtern, um zu ſehen, wie er ſich darin findet, ſich aber in ſeinem Funde nicht erkennt. Der Zweckbegriff alſo, zu dem die beobachtende Vernunft ſich erhebt, wie es ihr bewußter Begriff iſt, iſt eben ſo ſehr als ein Wirkliches vorhanden; und iſt nicht nur eine äußere Beziehung deſſelben, ſondern ſein Weſen. Dieſes Wirkliche, welches ſelbſt ein Zweck iſt, bezieht ſich zweckmäßig auf Anderes, d. h. ſeine Beziehung iſt eine zufällige, nach dem, was beide unmittelbar ſind; unmittelbar ſind beide ſelbſtſtändig und gleichgültig gegen einander. Das Weſen ihrer Beziehung aber iſt ein anderes, als ſie ſo zu ſeyn ſcheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es unmittelbar für das ſinnliche Wahrnehmen iſt; die Nothwendigkeit iſt an dem, was geſchieht, verborgen, und zeigt ſich erſt am Ende, aber ſo daß eben dieß Ende zeigt, daß ſie auch das Erſte geweſen iſt. Das Ende aber zeigt dieſe Priorität ſeiner ſelbſt dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts Anderes herauskommt, als was ſchon war. Oder wenn wir vom Erſten anfangen, ſo geht dieſes an ſeinem Ende oder in dem Reſultate ſeines Thuns nur zu ſich ſelbſt zurück; und eben hierdurch erweiſt es ſich, ein ſolches zu ſeyn, welches ſich ſelbſt zu ſeinem Ende hat, alſo als Erſtes ſchon zu ſich zurückgekommen, oder an und für ſich ſelbſt iſt. Was es alſo durch die Bewegung ſeines Thuns erreicht, iſt es ſelbſt; und daß es nur ſich ſelbſt erreicht, iſt ſein Selbſtgefühl. Es iſt hiermit zwar der Unterſchied deſſen, was es iſt, und was es ſucht,

vorhanden, aber dieß iſt nur der *Schein eines Unterſchieds*, und hierdurch iſt es Begriff an ihm ſelbſt.

Eben ſo iſt aber das *Selbſtbewußtſeyn* beſchaffen, ſich auf eine ſolche Weiſe von ſich zu unterſcheiden, worin zugleich kein Unterſchied herauskömmt. Es findet daher in der Beobachtung der organiſchen Natur nichts Anderes als dieß Weſen, es findet ſich als ein Ding, *als ein Leben*, macht aber noch zwiſchen dem, was es ſelbſt iſt, und was es gefunden, einen Unterſchied, der aber keiner iſt. Wie der Inſtinkt des Thieres das Futter ſucht und verzehrt, aber damit nichts Anderes herausbringt als ſich: ſo findet auch der Inſtinkt der Vernunft in ſeinem Suchen nur ſie ſelbſt. Das Thier endigt mit dem Selbſtgefühle. Der Vernunftinſtinkt hingegen iſt zugleich Selbſtbewußtſeyn; aber weil er nur Inſtinkt iſt, iſt er gegen das Bewußtſeyn auf die Seite geſtellt, und hat an ihm ſeinen Gegenſatz. Seine Befriedigung iſt daher durch dieſen entzweit, er findet wohl ſich ſelbſt, nämlich den *Zweck*, und eben ſo dieſen Zweck als *Ding*. Aber der Zweck fällt ihm erſtlich *außer dem Dinge*, welches ſich als Zweck darſtellt. Dieſer Zweck als Zweck iſt zweitens zugleich *gegenſtändlich*, er fällt ihm daher auch nicht in ſich als Bewußtſeyn, ſondern in einen andern Verſtand.

Näher betrachtet liegt dieſe Beſtimmung eben ſo wohl in dem Begriffe des Dinges, daß es *Zweck an ihm ſelbſt* iſt. Es nämlich erhält ſich; d. h. zugleich, es iſt ſeine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form *zufälliger* Beziehung darzuſtellen; denn ſeine Freiheit oder ſein *Fürſichſeyn* iſt eben dieſes, ſich gegen ſein Nothwendiges als ein Gleichgültiges zu verhalten; es ſtellt ſich alſo ſelbſt als ein ſolches dar, deſſen Begriff außer ſeinem Seyn falle. Eben ſo hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als außer ihr fallend, hiermit als *Ding* anzuſchauen, als ein ſolches, gegen das ſie, und das hiermit gegenſeitig gegen ſie, und gegen

ſeinen Begriff gleichgültig iſt. Als Inſtinkt bleibt ſie auch innerhalb dieſes Seyns, oder der Gleichgültigkeit ſtehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein Anderes, als dieſer Begriff, der Begriff ein Anderes als das Ding. So iſt das organiſche Ding für ſie nur ſo Zweck an ihm ſelbſt, daß die Nothwendigkeit, welche in ſeinem Thun als verborgen ſich darſtellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges Fürſichſeyendes ſich verhält, außer dem Organiſchen ſelbſt fällt. — Da aber das Organiſche als Zweck an ihm ſelbſt ſich nicht anders verhalten kann, denn als ein ſolches, ſo iſt auch dieß erſcheinend und ſinnlich gegenwärtig, daß es Zweck an ihm ſelbſt iſt, und es wird ſo beobachtet. Das Organiſche zeigt ſich als ein Sichſelbſterhaltendes und Inſichzurückkehrendes und Zurückgekehrtes. Aber in dieſem Seyn erkennt dieß beobachtende Bewußtſeyn den Zweckbegriff nicht, oder dieß nicht, daß der Zweckbegriff nicht ſonſt irgendwo in einem Verſtande, ſondern eben hier exiſtirt und als ein Ding iſt. Es macht zwiſchen dem Zweckbegriffe und zwiſchen dem Fürſichſeyn und Sichſelbſterhalten einen Unterſchied, welcher keiner iſt. Daß er keiner iſt, iſt nicht für es, ſondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch daſſelbe zu Stande kommt, und gegen die Einheit erſcheint, welche doch Beides zuſammenknüpft, — jenes Thun, und dieſer Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieſer Anſicht dem Organiſchen ſelbſt zukommt, iſt das zwiſchen ſeinem Erſten und Letzten mitten inne liegende Thun, inſofern es den Charakter der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, inſofern es den Charakter der Allgemeinheit hat, und das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich geſetzt iſt, das zweckmäßige Thun als ſolches käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel iſt, tritt durch ſeine Einzelnheit unter die Beſtimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organiſche zur Erhaltung ſeiner ſelbſt als Individuums, oder ſeiner als

Gattung thut, iſt daher dieſem unmittelbaren Inhalte nach ganz geſetzlos, denn das Allgemeine und der Begriff fällt außer ihm. Sein Thun wäre ſonach die leere Wirkſamkeit ohne Inhalt an ihr ſelbſt; ſie wäre nicht einmal die Wirkſamkeit einer Maſchine, denn dieſe hat einen Zweck, und ihre Wirkſamkeit hierdurch einen beſtimmten Inhalt. So verlaſſen von dem Allgemeinen würde ſie Thätigkeit nur eines Seyenden, als Seyenden, d. h. eine nicht zugleich in ſich reflektirte ſeyn, wie die einer Säure oder Baſe iſt; eine Wirkſamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daſeyn ſich nicht abtrennen, noch dieſes, das in der Beziehung auf ſein Entgegengeſetztes verloren geht, aufgeben, ſich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, deſſen Wirkſamkeit die hier betrachtete iſt, iſt geſetzt als ein in ſeiner Beziehung auf ſein Entgegengeſetztes ſich erhaltendes Ding; die Thätigkeit als ſolche iſt nichts als die reine weſenloſe Form ſeines Fürſichſeyns, und ihre Subſtanz, die nicht bloß beſtimmtes Seyn, ſondern das Allgemeine iſt, ihr Zweck fällt nicht außer ihr; ſie iſt an ihr ſelbſt in ſich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in ſich zurückgelenkte Thätigkeit.

Dieſe Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit iſt aber darum nicht für dieß beobachtende Bewußtſeyn, weil jene Einheit weſentlich die innre Bewegung des Organiſchen iſt, und nur als Begriff aufgefaßt werden kann; das Beobachten aber ſucht die Momente in der Form des Seyns und Bleibens; und weil das organiſche Ganze weſentlich dieß iſt, die Momente nicht ſo an ihm zu haben und nicht ſo an ihm finden zu laſſen, verwandelt das Bewußtſeyn in ſeiner Anſicht den Gegenſatz in einen ſolchen, als er ihr gemäß iſt.

Es entſteht ihm auf dieſe Weiſe das organiſche Weſen als eine Beziehung zweier ſeyender und feſter Momente, — eines Gegenſatzes, deſſen beide Seiten ihm alſo eines Theils in der Beobachtung gegeben zu ſeyn ſcheinen, andern Theils ihrem Inhalte nach den Gegenſatz des organiſchen Zweckbegriffs,

und der Wirklichkeit ausdrücken; weil aber der Begriff als ſolcher daran getilgt iſt, auf eine dunkle und oberflächliche Weiſe, worin der Gedanke in das Vorſtellen herabgeſunken iſt. So ſehen wir den erſten ungefähr unter dem Innern, die andere unter dem Aeußern gemeint, und ihre Beziehung erzeugt das Geſetz, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern iſt.

Dieß Innere mit ſeinem Entgegengeſetzten, und ihre Beziehung auf einander näher betrachtet, ergiebt ſich, daß fürs Erſte die beiden Seiten des Geſetzes nicht mehr wie bei frühern Geſetzen lauten, worin ſie als ſelbſtſtändige Dinge jede als ein beſonderer Körper erſchienen, noch auch fürs Andere ſo, daß das Allgemeine irgend ſonſt außer dem Seyenden ſeine Exiſtenz haben ſollte. Sondern das organiſche Weſen iſt ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeußern, und für beide daſſelbe; der Gegenſatz iſt dadurch nur noch ein rein formeller, deſſen reale Seiten daſſelbe Anſich zu ihrem Weſen, zugleich aber, indem Inneres und Aeußeres auch entgegengeſetzte Realität und ein für das Beobachten verſchiedenes Seyn ſind, ſcheinen ſie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieſer eigenthümliche Inhalt, da er dieſelbe Subſtanz oder organiſche Einheit iſt, kann aber in der That nur eine verſchiedene Form derſelben ſeyn; und dieß wird von dem beobachtenden Bewußtſeyn darin angedeutet, daß das Aeußere nur Ausdruck des Innern iſt. — Dieſelben Beſtimmungen des Verhältniſſes, nämlich die gleichgültige Selbſtſtändigkeit der verſchiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin ſie verſchwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe geſehen.

Es iſt nun zu ſehen, welche Geſtalt das Innere und Aeußere in ſeinem Seyn hat. Das Innere als ſolches muß eben ſo ſehr ein äußeres Seyn, und eine Geſtalt haben, wie das Aeußere als ſolches, denn es iſt Gegenſtand oder ſelbſt als Seyendes, und für die Beobachtung vorhanden geſetzt.

Die organiſche Subſtanz als innere iſt die einfache

Seele, der reine Zweckbegriff oder das Allgemeine, welches in ſeiner Theilung eben ſo allgemeine Flüſſigkeit bleibt, und daher in ſeinem Seyn als das Thun oder als die Bewegung der verſchwindenden Wirklichkeit erſcheint; da hingegen das Aeußere entgegengeſetzt jenem ſeyenden Innern in dem ruhenden Seyn des Organiſchen beſteht. Das Geſetz als die Beziehung jenes Inneren auf dieß Aeußere drückt hiermit ſeinen Inhalt, ein Mal in der Darſtellung allgemeiner Momente oder einfacher Weſenheiten, und das andere Mal in der Darſtellung der verwirklichten Weſenheit oder der Geſtalt aus. Jene erſten einfachen organiſchen Eigenſchaften, um ſie ſo zu nennen, ſind Senſibilität, Irritabilität und Reproduktion. Dieſe Eigenſchaften, wenigſtens die beiden erſten, ſcheinen ſich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, ſondern nur auf den animaliſchen zu beziehen. Der vegetabiliſche drückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organismus aus, der ſeine Momente nicht entwickelt; daher wir uns in Anſehung ihrer, inſofern ſie für die Beobachtung ſeyn ſollen, an denjenigen halten müſſen, der ihr entwickeltes Daſeyn darſtellt.

Was nun ſie ſelbſt betrifft, ſo ergeben ſie ſich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbſtzwecks. Denn die Senſibilität drückt überhaupt den einfachen Begriff der organiſchen Reflexion in ſich, oder die allgemeine Flüſſigkeit deſſelben aus; die Irritabilität aber die organiſche Elaſticität, ſich in der Reflexion zugleich reagirend zu verhalten, und die dem erſten ruhigen Inſichſeyn entgegengeſetzte Verwirklichung, worin jenes abſtrakte Fürſichſeyn ein Seyn für Anderes iſt. Die Reproduktion aber iſt die Aktion dieſes ganzen in ſich reflektirten Organismus, ſeine Thätigkeit als Zwecks an ſich oder als Gattung, worin alſo das Individuum ſich von ſich ſelbſt abſtößt, entweder ſeine organiſchen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der Selbſterhaltung überhaupt genommen drückt die Reproduktion den formalen

Begriff des Organiſchen oder die Senſibilität aus; aber ſie iſt eigentlich der reale organiſche Begriff, oder das Ganze, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile ſeiner ſelbſt oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in ſich zurückkehrt.

Die andere Bedeutung dieſer organiſchen Elemente, nämlich als des Aeußeren, iſt ihre geſtaltete Weiſe, nach welcher ſie als wirkliche, aber zugleich auch als allgemeine Theile oder organiſche Syſteme vorhanden ſind; die Senſibilität etwa als Nervenſyſtem, die Irritabilität als Muskelſyſtem, die Reproduktion als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Geſetze des Organiſchen betreffen demnach ein Verhältniß der organiſchen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, ein Mal ein Theil der organiſchen Geſtaltung, das andere Mal allgemeine flüſſige Beſtimmtheit zu ſeyn, welche durch alle jene Syſteme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines ſolchen Geſetzes hätte alſo z. B. eine beſtimmte Senſibilität als Moment des ganzen Organismus ihren Ausdruck an einem beſtimmt gebildeten Nervenſyſtem, oder ſie wäre auch mit einer beſtimmten Reproduktion der organiſchen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des Ganzen verknüpft, und ſo fort. — Die beiden Seiten eines ſolchen Geſetzes können beobachtet werden. Das Aeußere iſt ſeinem Begriffe nach das Seyn für Anderes; die Senſibilität hat z. B. in dem ſenſibeln Syſteme ihre unmittelbar verwirklichte Weiſe; und als allgemeine Eigenſchaft iſt ſie in ihren Aeußerungen eben ſo ein Gegenſtändliches. Die Seite, welche das Innere heißt, hat ihre eigene äußere Seite, die unterſchieden iſt von dem, was im Ganzen das Aeußere heißt.

Die beiden Seiten eines organiſchen Geſetzes wären alſo zwar wohl zu beobachten, allein nicht Geſetze der Beziehung derſelben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil

ſie, als Beobachtung, zu kurzſichtig wäre, und nicht empiriſch verfahren, ſondern von der Idee ausgegangen werden ſollte; denn ſolche Geſetze, wenn ſie etwas Reelles wären, müßten in der That wirklich vorhanden, und alſo zu beobachten ſeyn; ſondern weil der Gedanke von Geſetzen dieſer Art keine Wahrheit zu haben ſich erweiſt.

Es ergab ſich für ein Geſetz das Verhältniß, daß die allgemeine organiſche Eigenſchaft an einem organiſchen Syſteme ſich zum Dinge gemacht und an ihm ſeinen geſtalteten Abdruck hätte, ſo daß beide daſſelbe Weſen wären, das ein Mal als allgemeines Moment, das andere Mal als Ding vorhanden. Aber außerdem iſt auch die Seite des Inneren für ſich ein Verhältniß mehrerer Seiten, und es bietet ſich daher zuerſt der Gedanke eines Geſetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organiſchen Thätigkeiten oder Eigenſchaften auf einander. Ob ein ſolches möglich iſt, muß ſich aus der Natur einer ſolchen Eigenſchaft entſcheiden. Sie iſt aber, als eine allgemeine Flüſſigkeit, theils nicht etwas, das nach der Weiſe eines Dinges beſchränkt und in dem Unterſchiede eines Daſeyns ſich hält, das ſeine Geſtalt ausmachen ſollte, ſondern die Senſibilität geht über das Nervenſyſtem hinaus, und durch alle anderen Syſteme des Organismus hindurch, — theils iſt ſie allgemeines Moment, das weſentlich ungeſchieden und unzertrennlich von Reaktion oder Irritabilität und Reproduktion iſt. Denn als Reflexion in ſich, hat ſie ſchlechthin die Reaktion an ihr. Nur Inſichreflektirtſeyn iſt Paſſivität, oder todtes Seyn, nicht eine Senſibilität, ſo wenig als Aktion, was daſſelbe iſt als Reaktion, ohne Inſichreflektirtſeyn Irritabilität iſt. Die Reflexion in der Aktion oder Reaktion, und die Aktion oder Reaktion in der Reflexion iſt gerade dieß, deſſen Einheit das Organiſche ausmacht, eine Einheit, welche mit der organiſchen Reproduktion gleichbedeutend iſt. Es folgt hieraus, daß in jeder Weiſe der Wirklichkeit dieſelbe Größe der Senſibilität, — indem wir zuerſt das Verhältniß derſelben und der

Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden ſeyn muß, als der Irritabilität, und daß eine organiſche Erſcheinung eben ſo ſehr nach der einen als nach der anderen aufgefaßt und beſtimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Daſſelbe, was der Eine etwa für hohe Senſibilität nimmt, kann ein Anderer eben ſo gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von derſelben Höhe betrachten. Wenn ſie Faktoren genannt werden, und dieß nicht ein bedeutungsloſes Wort ſeyn ſoll, ſo iſt eben damit ausgeſprochen, daß ſie Momente des Begriffs ſind, alſo der reale Gegenſtand, deſſen Weſen dieſer Begriff ausmacht, ſie auf gleiche Weiſe an ihm hat, und wenn er auf die eine beſtimmt wird, als ſehr ſenſibel, er eben ſo auf die andere, als eben ſo ſehr irritabel auszuſagen iſt.

Werden ſie unterſchieden, wie nothwendig iſt, ſo ſind ſie es dem Begriffe nach, und ihr Gegenſatz iſt qualitativ. Aber außer dieſem wahren Unterſchiede auch noch als ſeyend, und für die Vorſtellung, wie ſie Seiten des Geſetzes ſeyn könnten, verſchieden geſetzt, erſcheinen ſie in quantitativer Verſchiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer Gegenſatz tritt ſomit in die Größe, und es entſtehen Geſetze der Art, daß z. B. Senſibilität und Irritabilität in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Größe ſtehen, ſo daß, wie die eine wächſt, die andere abnimmt; oder beſſer gleich die Größe ſelbſt zum Inhalte genommen, daß die Größe von Etwas zunimmt, wie ſeine Kleinheit abnimmt. — Wird dieſem Geſetze aber ein beſtimmter Inhalt gegeben, etwa ſo, daß die Größe eines Lochs zunimmt, jemehr das abnimmt, was ſeine Erfüllung ausmacht, ſo kann dieß umgekehrte Verhältniß eben ſo in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daß die Größe des Lochs in geradem Verhältniſſe der Menge des Weggenommenen zunimmt; — ein tautologiſcher Satz, er mag als direktes oder umgekehrtes Verhältniß ausgedrückt werden, der in ſeinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieſes heißt, daß eine Größe zunimmt, wie dieſe Größe zunimmt. Wie das

Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengeſetzt, aber wie das Reale derſelben, und deſſen beſtimmte Größe in beiden, Eins und daſſelbe, und eben ſo Zunahme der Größe, und Abnahme der Kleinheit daſſelbe iſt, und ihre bedeutungsleere Entgegenſetzung in eine Tautologie hinausläuft: ſo ſind die organiſchen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Größe, die die Größe deſſelben iſt; Eines nimmt nur mit dem Anderen ab und nimmt nur mit ihm zu, denn Eines hat ſchlechthin nur Bedeutung, inſoweit das Andere vorhanden iſt; — oder vielmehr es iſt gleichgültig, eine organiſche Erſcheinung als Irritabilität, oder als Senſibilität zu betrachten, ſchon überhaupt, und eben ſo wenn von ihrer Größe geſprochen wird. Wie es gleichgültig iſt, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung ſeiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszuſprechen. Oder eine Zahl, z. B. drei, bleibt gleich groß, ich mag ſie poſitiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drei zu vier vergrößere, ſo iſt das Poſitive wie das Negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade ſo ſtark iſt, als ſein Nordpol, oder eine poſitive Elektricität, oder eine Säure, gerade ſo ſtark als ihre negative, oder als die Baſe, worauf ſie einwirkt. — Ein ſolches Großes, als jene drei, oder ein Magnet u. ſ. f. iſt ein organiſches Daſeyn; es iſt dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden beide Faktoren deſſelben vermehrt, ſo ſehr als beide Pole des Magnets, oder als die beiden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. ſ. f. verſtärkt wird, zunehmen. — Daß beide eben ſo wenig nach Intenſion und Extenſion verſchieden ſind, das Eine nicht an Extenſion ab-, dagegen an Intenſion zunehmen kann, während das Andere umgekehrt ſeine Intenſion vermindern, dagegen an Extenſion zunehmen ſollte, fällt unter denſelben Begriff leerer Entgegenſetzung; die reale Intenſion iſt eben ſo ſchlechthin ſo groß als die Extenſion, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bei dieſem Geſetzgeben eigentlich ſo zu, daß zuerſt Irritabilität und Senſibilität den beſtimmten organiſchen Gegenſatz ausmacht; dieſer Inhalt verliert ſich aber und der Gegenſatz verläuft ſich in den formalen des Zu- und Abnehmens der Größe, oder der verſchiedenen Intenſion und Extenſion; — ein Gegenſatz, der die Natur der Senſibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und ſie nicht mehr ausdrückt. Daher ſolches leeres Spiel des Geſetzgebens nicht an die organiſchen Momente gebunden iſt, ſondern es kann allenthalben mit Allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntſchaft mit der logiſchen Natur dieſer Gegenſätze.

Wird endlich ſtatt der Senſibilität und Irritabilität die Reproduktion mit der einen oder der anderen in Beziehung gebracht, ſo fällt auch die Veranlaſſung zu dieſem Geſetzgeben hinweg; denn Reproduktion ſteht mit jenen Momenten nicht in einem Gegenſatze, wie ſie gegen einander; und da auf ihm dieß Geſetzgeben beruht, ſo fällt hier auch der Schein ſeines Stattfindens hinweg.

Das ſo eben betrachtete Geſetzgeben enthält die Unterſchiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten ſeines Begriffs; und ſollte eigentlich ein aprioriſches Geſetzgeben ſeyn. Es liegt aber in ihm ſelbſt weſentlich dieſer Gedanke, daß ſie die Bedeutung von Vorhandenen haben, und das bloß beobachtende Bewußtſeyn hat ſich ohnehin nur an ihr Daſeyn zu halten. Die organiſche Wirklichkeit hat nothwendig einen ſolchen Gegenſatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Senſibilität beſtimmt werden kann, ſo wie ſie beide wieder von der Reproduktion verſchieden erſcheinen. — Die Aeußerlichkeit, in der die Momente des organiſchen Begriffs hier betrachtet werden, iſt die eigene unmittelbare Aeußerlichkeit des Inneren, nicht das Aeußere, welches Aeußeres im Ganzen, und Geſtalt iſt, und mit welchem das Innere nachher in Beziehung zu betrachten iſt.

Wird aber der Gegenſatz der Momente ſo aufgefaßt, wie er an dem Daseyn iſt, ſo ſinken Senſibilität, Irritabilität, Reproduktion zu gemeinen Eigenſchaften herunter, die gegen einander eben ſo gleichgültige Allgemeinheiten ſind, als ſpecifiſche Schwere, Farbe, Härte, und ſo fort. In dieſem Sinne kann wohl beobachtet werden, daß ein Organiſches ſenſibler, oder irritabler, oder von größerer Reproduktionskraft ſey als ein anderes; — ſo wie daß die Senſibilität u. ſ. f. des Einen der Art nach von der eines Anderen verſchieden ſey, Eins ſich gegen beſtimmte Reize anders verhalte, als ein Anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu, und der Hund wieder anders gegen beide, u. ſ. f. ſo ſehr, als beobachtet werden kann, daß ein Körper härter iſt als ein anderer, und ſo fort. — Allein dieſe ſinnlichen Eigenſchaften, Härte, Farbe, und ſo fort, ſo wie die Erſcheinungen der Reizempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Laſten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerſtreiten weſentlich einer Geſetzmäßigkeit. Denn die Beſtimmtheit ihres ſinnlichen Seyns beſteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegen einander zu exiſtiren, und die des Begriffs entbundene Freiheit der Natur vielmehr darzuſtellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges Hin- und Herſpielen auf der Leiter der zufälligen Größe zwiſchen den Momenten des Begriffs, als dieſe ſelbſt.

Die andere Seite, nach welcher die einfachen Momente des organiſchen Begriffs mit den Momenten der Geſtaltung verglichen werden, würde erſt das eigentliche Geſetz geben, welches das wahre Aeußere als Abdruck des Innern ausſpräche. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüſſige Eigenſchaften ſind, ſo haben ſie an dem organiſchen Dinge nicht einen ſolchen ausgeſchiedenen realen Ausdruck, wie das iſt, was ein einzelnes Syſtem der Geſtalt genannt wird. Oder wenn die abſtrakte Idee des Organismus in jenen drei Momenten nur

darum wahrhaft ausgedrückt iſt, weil ſie nichts Stehendes, ſondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung ſind, ſo iſt er dagegen als Geſtaltung nicht in ſolchen drei beſtimmten Syſtemen befaßt, wie die Anatomie ſie aus einander legt. Inſofern ſolche Syſteme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch dieß Finden legitimirt werden ſollen, muß auch erinnert werden, daß die Anatomie nicht nur drei dergleichen Syſteme, ſondern viel mehrere aufweiſt. — Alsdenn muß, abgeſehen hiervon, überhaupt das ſenſible Syſtem etwas ganz Anderes bedeuten, als das was Nervenſyſtem genannt wird, ſo das irritable Syſtem etwas Anderes als das Muskelſyſtem, das reproduktive Syſtem etwas Anderes als die Eingeweide der Reproduktion. In den Syſtemen der Geſtalt als ſolcher iſt der Organismus nach der abſtrakten Seite der todten Exiſtenz aufgefaßt; ſeine Momente ſo aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniß und dem lebendigen Organismus an. Als ſolche Theile haben ſie vielmehr aufgehört, zu ſeyn, denn ſie hören auf, Proceſſe zu ſeyn. Da das Seyn des Organismus weſentlich Allgemeinheit oder Reflexion in ſich ſelbſt iſt, ſo kann das Seyn ſeines Ganzen, wie ſeine Momente nicht in einem anatomiſchen Syſteme beſtehen, ſondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeußerlichkeit iſt vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die ſich durch die verſchiedenen Theile der Geſtaltung verläuft, und worin das, was als einzelnes Syſtem herausgeriſſen und fixirt wird, ſich weſentlich als fließendes Moment darſtellt, ſo daß nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie ſie findet, als ihre Realität gelten darf, ſondern nur ſie als Proceß, in welchem auch die anatomiſchen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergiebt ſich alſo, daß weder die Momente des organiſchen Innern für ſich genommen, Seiten eines Geſetzes des Seyns abzugeben fähig ſind, indem ſie in einem ſolchen Geſetze von einem Daſeyn ausgeſprochen, von einander unterſchieden,

und nicht jede auf gleiche Weiſe anſtatt der andern ſollte genannt werden können; noch daß ſie auf die eine Seite geſtellt, in der andern an einem feſten Syſteme ihre Realiſirung haben; denn dieß letztere iſt ſo wenig etwas, das überhaupt organiſche Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern iſt. Das Weſentliche des Organiſchen, da es an ſich das Allgemeine iſt, iſt vielmehr überhaupt, ſeine Momente in der Wirklichkeit eben ſo allgemein, d. h., als durchlaufende Proceſſe zu haben, nicht aber an einem iſolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf dieſe Weiſe geht an dem Organiſchen die Vorſtellung eines Geſetzes überhaupt verloren. Das Geſetz will den Gegenſatz als ruhende Seiten auffaſſen und ausdrücken, und an ihnen die Beſtimmtheit, welche ihre Beziehung auf einander iſt. Das Innere, welchem die erſcheinende Allgemeinheit, und das Aeußere, welchem die Theile der ruhenden Geſtalt angehören, ſollten die ſich entſprechenden Seiten des Geſetzes ausmachen, verlieren aber ſo aus einander gehalten ihre organiſche Bedeutung; und der Vorſtellung des Geſetzes liegt gerade dieß zum Grunde, daß ſeine beiden Seiten ein für ſich ſeyendes gleichgültiges Beſtehen hätten, und an ſie die Beziehung als eine gedoppelte ſich entſprechende Beſtimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organiſchen iſt vielmehr dieß an ihr ſelbſt, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Beſtimmungen aufgelößt ſind, und die Bewegung dieſes Auflöſens zu ſeyn.

Die Einſicht in den Unterſchied dieſes Geſetzgebens gegen frühere Formen wird ſeine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nämlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin ſich in ſich reflektirenden und ſeinen Gegenſtand hierdurch beſtimmenden Verſtandes, ſo hat dieſer dabei an ſeinem Gegenſtande die Beziehung dieſer abſtrakten Beſtimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Weſentlichen und des Aeußerlichen, nicht vor ſich, ſondern iſt ſelbſt das Uebergehen, dem

dieſes Uebergehen nicht gegenſtändlich **wird**. Hier hingegen iſt die organiſche Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegenſätze, und dieſe Beziehung iſt reines Uebergehen, ſelbſt der Gegenſtand. Dieß Uebergehen in ſeiner Einfachheit iſt unmittelbar Allgemeinheit, und indem ſie in den Unterſchied tritt, deſſen Beziehung das Geſetz ausdrücken ſoll, ſo ſind ſeine Momente als allgemeine Gegenſtände dieſes Bewußtſeyns, und das Geſetz lautet, daß das Aeußere Ausdruck des Innern ſey. Der Verſtand hat hier den Gedanken des Geſetzes ſelbſt erfaßt, da er vorher nur überhaupt Geſetze ſuchte, und die Momente derſelben ihm als ein beſtimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derſelben vorſchwebten. — In Anſehung des Inhalts ſollen hiermit hier nicht ſolche Geſetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein ſeyender Unterſchiede in die Form der Allgemeinheit ſind, ſondern Geſetze, die unmittelbar an dieſen Unterſchieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenſtand, die organiſche Einheit, das unendliche Aufheben oder die abſolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente weſentlich reines Uebergehen ſind, ſo ergeben ſich keine ſolche ſeyende Seiten, als für das Geſetz erfordert werden.

Um ſolche zu erhalten muß der Verſtand ſich an das andere Moment des organiſchen Verhältniſſes halten; nämlich an das Reflektirtſeyn des organiſchen Daſeyns in ſich ſelbſt. Aber dieſes Seyn iſt ſo vollkommen in ſich reflektirt, daß ihm keine Beſtimmtheit gegen Anderes übrig bleibt. Das unmittelbare ſinnliche Seyn iſt unmittelbar mit der Beſtimmtheit als ſolcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterſchied an ihm aus, wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkaliſches u. ſ. f. Aber das in ſich zurückgekommene organiſche Seyn iſt vollkommen gleichgültig gegen Anderes, ſein Daſeyn iſt die

einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beobachten bleibende ſinnliche Unterſchiede, oder was daſſelbe iſt, zeigt ſeine weſentliche Beſtimmtheit nur als den Wechſel ſeyender Beſtimmtheiten. Wie ſich daher der Unterſchied als ſeyender ausdrückt, iſt eben dieß, daß er ein gleichgültiger iſt, d. h. als Größe. Hierin iſt aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verſchwunden. — Der Inhalt aber und die Erfüllung dieſes gleichgültigen Seyns, der Wechſel der ſinnlichen Beſtimmungen in die Einfachheit einer organiſchen Beſtimmung zuſammengenommen drückt dann zugleich dieß aus, daß er eben jene — der unmittelbaren Eigenſchaft — Beſtimmtheit nicht hat, und das Qualitative fällt allein in die Größe, wie wir oben geſehen.

Ob alſo ſchon das Gegenſtändliche, das als organiſche Beſtimmtheit aufgefaßt wird, den Begriff an ihm ſelbſt hat, und ſich hierdurch von dem unterſcheidet, das für den Verſtand iſt, der ſich als rein wahrnehmend bei dem Auffaſſen des Inhalts ſeiner Geſetze verhält, ſo fällt jenes Auffaſſen doch ganz in das Princip und die Manier des bloß wahrnehmenden Verſtandes darum zurück, weil das Aufgefaßte zu Momenten eines Geſetzes gebraucht wird; denn hierdurch erhält es die Weiſe einer feſten Beſtimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenſchaft oder einer ruhenden Erſcheinung, wird ferner in die Beſtimmung der Größe aufgenommen, und die Natur des Begriffs iſt unterdrückt. — Die Umtauſchung eines bloß Wahrgenommenen gegen ein Inſichreflektirtes, einer bloß ſinnlichen Beſtimmtheit gegen eine organiſche verliert alſo wieder ihren Werth, und zwar dadurch, daß der Verſtand das Geſetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Anſehung dieſes Umtauſches an einigen Beiſpielen anzuſtellen, ſo wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von ſtarken Muskeln iſt, — als thieriſcher Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zuſtand großer Schwäche iſt, — als Zu-

ſtand hoher Senſibilität, oder wenn man lieber will, als eine innormale Affektion und zwar eine Potenzirung derſelben (Ausdrücke, welche das Sinnliche, ſtatt in den Begriff, in ein Deutſchlatein überſetzen) beſtimmt. Daß das Thier ſtarke Muskeln habe, kann vom Verſtande auch ſo ausdrückt werden, das Thier beſitze eine große Muskelkraft, — wie die große Schwäche als eine geringe Kraft. Die Beſtimmung durch Irritabilität hat vor der Beſtimmung als Kraft voraus, daß dieſe die unbeſtimmte Reflexion in ſich, jene aber die beſtimmte ausdrückt, denn die eigenthümliche Kraft des Muskels iſt eben Irritabilität, — und vor der Beſtimmung als ſtarke Muskeln, daß, wie ſchon in der Kraft, die Reflexion in ſich zugleich darin enthalten iſt. So wie die Schwäche oder die geringe Kraft, die organiſche Paſſivität beſtimmt durch Senſibilität ausgedrückt wird. Aber dieſe Senſibilität ſo für ſich genommen und fixirt, und noch mit der Beſtimmung der Größe verbunden, und als größere oder geringere Senſibilität einer größern oder geringern Irritabilität entgegengeſetzt, iſt jede ganz in das ſinnliche Element und zur gemeinen Form einer Eigenſchaft herabgeſetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, ſondern im Gegentheil die Größe, in welche nun der Gegenſatz fällt, und ein gedankenloſer Unterſchied wird. Wenn hierbei zwar das Unbeſtimmte der Ausdrücke von Kraft und Stärke und Schwäche entfernt wurde, ſo entſteht jetzt das eben ſo leere und unbeſtimmte Herumtreiben in den Gegenſätzen einer höhern und niedern Senſibilität, Irritabilität, in ihrem Auf- und Abſteigen an und gegen einander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz ſinnliche gedankenloſe Beſtimmungen ſind, iſt die größere oder geringere Senſibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaßte und eben ſo ausgeſprochene ſinnliche Erſcheinung. An die Stelle jener begriffsloſen Ausdrücke iſt nicht der Begriff getreten, ſondern Stärke und Schwäche durch eine Beſtimmung erfüllt worden, die für ſich allein genommen

auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber dieſen Urſprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit alſo, in welcher dieſer Inhalt zur Seite eines Geſetzes gemacht wird, und durch die Größe, welche das Element des Unterſchiedes ſolcher Beſtimmungen ausmacht, behält das urſprünglich als Begriff ſeyende und geſetzte Weſen die Weiſe des ſinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen ſo entfernt, als in der Beſtimmung von Stärke und Schwäche der Kraft, oder durch unmittelbare ſinnliche Eigenſchaften.

Es iſt jetzt auch noch dasjenige für ſich allein zu betrachten übrig, was das Aeußere des Organiſchen iſt, und wie an ihm der Gegenſatz ſeines Innern und Aeußern ſich beſtimmt; ſo wie zuerſt das Innere des Ganzen in der Beziehung auf ſein eignes Aeußeres betrachtet wurde.

Das Aeußere für ſich betrachtet, iſt die Geſtaltung überhaupt, das Syſtem des ſich im Elemente des Seyns gliedernden Lebens, und weſentlich zugleich das Seyn des organiſchen Weſens für ein Anderes, — gegenſtändliches Weſen in ſeinem Fürſichſeyn. — Dieß Andere erſcheint zunächſt als ſeine äußere unorganiſche Natur. Dieſe beiden in Beziehung auf ein Geſetz betrachtet, kann, wie wir oben ſahen, die unorganiſche Natur nicht die Seite eines Geſetzes gegen das organiſche Weſen ausmachen, weil dieſes zugleich ſchlechthin für ſich iſt, und eine allgemeine und freie Beziehung auf ſie hat.

Das Verhältniß dieſer beiden Seiten aber an der organiſchen Geſtalt ſelbſt näher beſtimmt, ſo iſt ſie alſo nach einer Seite gegen die unorganiſche Natur gekehrt, auf der andern aber für ſich und in ſich reflektirt. Das wirkliche organiſche Weſen iſt die Mitte, welche das Fürſichſeyn des Lebens mit dem Aeußern überhaupt oder dem Anſichſeyn zuſammenſchließt. — Das Extrem des Fürſichſeyns iſt aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Geſtalt

ſelbſt aus ihrem Beſtehen und dem Zuſammenhange mit dem Aeußern in ſich zurücknimmt; das Inhaltsloſe, das an der Geſtalt ſich ſeinen Inhalt giebt, und an ihr als ihr Proceß erſcheint. In dieſem Extreme als einfacher Negativität oder reiner Einzelnheit hat das Organiſche ſeine abſolute Freiheit, wodurch es gegen das Seyn für Anderes, und gegen die Beſtimmtheit der Momente der Geſtalt gleichgültig und geſichert iſt. Dieſe Freiheit iſt zugleich Freiheit der Momente ſelbſt, ſie iſt ihre Möglichkeit als daſeyende zu erſcheinen und aufgefaßt zu werden, und wie gegen Aeußeres ſind ſie darin auch gegen einander befreit und gleichgültig, denn die Einfachheit dieſer Freiheit iſt das Seyn oder ihre einfache Subſtanz. Dieſer Begriff oder reine Freiheit iſt ein und daſſelbe Leben, die Geſtalt oder das Seyn für Anderes mag in noch ſo mannigfaltigem Spiele umherſchweifen; es iſt dieſem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen ſind, die er treibt. — Fürs Erſte iſt nun zu bemerken, daß dieſer Begriff hier nicht wie vorhin bei der Betrachtung des eigentlichen Innern in ſeiner Form des Proceſſes, oder der Entwicklung ſeiner Momente aufzufaſſen iſt, ſondern in ſeiner Form als einfaches Inneres, welches die rein allgemeine Seite gegen das wirkliche lebendige Weſen ausmacht, oder als das Element des Beſtehens der ſeyenden Glieder der Geſtalt; denn dieſe betrachten wir hier, und an ihr iſt das Weſen des Lebens als die Einfachheit des Beſtehens. Alsdann iſt das Seyn für Anderes, oder die Beſtimmtheit der wirklichen Geſtaltung in dieſe einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Weſen iſt, eine eben ſo einfache allgemeine unſinnliche Beſtimmtheit, und kann nur die ſeyn, welche als Zahl ausgedrückt iſt. — Sie iſt die Mitte der Geſtalt, welche das unbeſtimmte Leben mit dem wirklichen verknüpft, einfach wie dieſes, und beſtimmt wie dieſes. Was an jenem, dem Innern, als Zahl wäre, müßte das Aeußere nach ſeiner Weiſe als die vielförmige Wirklichkeit,

Lebensart, Farbe und ſo fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterſchiede, welche in der Erſcheinung ſich entwickeln.

Die beiden Seiten des organiſchen Ganzen — die eine das Innere, die andere aber das Aeußere, ſo daß jede wieder an ihr ſelbſt ein Inneres und Aeußeres hat — nach ihrem beiderſeitigen Innern verglichen, ſo war das Innere der erſten der Begriff, als die Unruhe der Abſtraktion; die zweite aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Beſtimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff ſeine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuſchend Geſetze verhieß, ſo thut dieſe ſogleich Verzicht darauf, indem ſich die Zahl als die Beſtimmung der einen Seite ihrer Geſetze zeigt. Denn die Zahl iſt eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Beſtimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloſchen iſt, und welche die Brücke zu dem lebendigen Daſeyn der Triebe, der Lebensart und dem ſonſtigen ſinnlichen Daſeyn abgebrochen hat.

Dieſe Betrachtung der Geſtalt des Organiſchen als ſolcher, und des Innern als eines Innern bloß der Geſtalt iſt aber in der That nicht mehr eine Betrachtung des Organiſchen. Denn die beiden Seiten, die bezogen werden ſollten, ſind nur gleichgültig gegen einander geſetzt, und dadurch die Reflexion in ſich, welche das Weſen des Organiſchen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganiſche Natur die verſuchte Vergleichung des Innern und Aeußern übergetragen; der unendliche Begriff iſt hier nur das Weſen, das inwendig ververborgen, oder außen in das Selbſtbewußtſeyn fällt, und nicht mehr, wie am Organiſchen, ſeine gegenſtändliche Gegenwart hat. Dieſe Beziehung des Innern und Aeußern iſt alſo noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerſt iſt jenes Innere der Geſtalt als die einfache Ein-

zelnheit eines unorganiſchen Dinges, die ſpecifiſche Schwere. Sie kann als einfaches Seyn eben ſo wohl, wie die Beſtimmtheit der Zahl, deren ſie allein fähig iſt, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und ſcheint auf dieſe Weiſe die eine Seite des Geſetzes zu geben. Geſtalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenſchaften würden zuſammen die äußere Seite ausmachen, und die Beſtimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, ſo daß das Eine am Andern ſein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Proceſſes, ſondern als beruhigte Einheit oder einfaches Fürſichſeyn aufgefaßt iſt, ſo erſcheint ſie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding ſich dem Proceſſe widerſetzt, und ſich in ſich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber, daß dieß einfache Fürſichſeyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen Anderes iſt, tritt die ſpeciſiſche Schwere als eine Eigenſchaft neben andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf dieſe Vielheit, oder alle Geſetzmäßigkeit auf. — Die ſpeciſiſche Schwere als dieß einfache Innere, hat nicht den Unterſchied an ihr ſelbſt, oder ſie hat nur den unweſentlichen; denn eben ihre reine Einfachheit hebt alle weſentliche Unterſcheidung auf. Dieſer unweſentliche Unterſchied, die Größe, müßte alſo an der anderen Seite, welche die Vielheit der Eigenſchaften iſt, ſein Gegenbild oder das Andere haben, indem er dadurch überhaupt erſt Unterſchied iſt. Wenn dieſe Vielheit ſelbſt in die Einfachheit des Gegenſatzes zuſammengefaßt, und etwa als Kohäſion beſtimmt wird, ſo daß dieſe das Fürſichſeyn im Andersſeyn, wie die ſpeciſiſche Schwere das reine Fürſichſeyn iſt, ſo iſt dieſe Kohäſion zuerſt dieſe reine im Begriffe geſetzte Beſtimmtheit gegen jene Beſtimmtheit, und die Manier des Geſetzgebens wäre die, welche oben bei der Beziehung der Senſibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdann

iſt ſie ferner als Begriff des Fürſichſeyns im Andersſeyn nur die Abſtraktion der Seite, die der ſpecifiſchen Schwere gegenüber ſteht, und hat als ſolche keine Exiſtenz. Denn das Fürſichſeyn im Andersſeyn iſt der Proceß, worin das Unorganiſche ſein Fürſichſeyn als eine Selbſterhaltung auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte, aus dem Proceſſe als Moment eines Produkts herauszutreten. Allein dieß eben iſt gegen ſeine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr ſelbſt hat. Sein Proceß iſt vielmehr nur das beſtimmte Verhalten, wie ſein Fürſichſeyn, ſeine ſpecifiſche Schwere ſich aufhebt. Aber ſelbſt dieß beſtimmte Verhalten, worin ſeine Kohäſion in ihrem wahren Begriffe beſtehen würde, und die beſtimmte Größe ſeiner ſpecifiſchen Schwere, ſind ganz gleichgültige Begriffe gegen einander. Wenn die Art des Verhaltens ganz außer Acht gelaſſen, und auf die Vorſtellung der Größe eingeſchränkt würde, ſo könnte etwa dieſe Beſtimmung gedacht werden, daß das größere ſpecifiſche Gewicht, als ein höheres Inſichſeyn dem Eingehen in den Proceß mehr widerſtände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freiheit des Fürſichſeyns ſich nur in der Leichtigkeit, mit Allem ſich einzulaſſen und ſich in dieſer Mannigfaltigkeit zu erhalten. Jene Intenſität ohne Extenſion der Beziehungen iſt eine gehaltloſe Abſtraktion, denn die Extenſion macht das Daſeyn der Intenſität aus. Die Selbſterhaltung aber des Unorganiſchen in ſeiner Beziehung fällt, wie erinnert, außer der Natur derſelben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm ſelbſt hat, oder da ſein Seyn nicht die abſolute Negativität und Begriff iſt.

Dieſe andere Seite des Unorganiſchen dagegen nicht als Proceß, ſondern als ruhendes Seyn betrachtet, ſo iſt ſie die gemeine Kohäſion, eine einfache ſinnliche Eigenſchaft auf die Seite getreten gegen das freigelaſſene Moment des Andersſeyn, welches in vielen gleichgültigen Eigenſchaften auseinander liegt, und unter dieſe ſelbſt, wie die ſpecifiſche Schwere, tritt;

die Menge der Eigenſchaften zuſammen macht dann die andere Seite zu dieſer aus. An ihr aber, wie an den anderen, iſt die Zahl die einzige Beſtimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieſer Eigenſchaften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, ſondern eben weſentlich dieß iſt, keine nothwendige Beziehung zu haben, ſondern die Vertilgung aller Geſetzmäßigkeit darzuſtellen, denn ſie iſt der Ausdruck der Beſtimmtheit als einer unweſentlichen. So daß alſo eine Reihe von Körpern, welche den Unterſchied als Zahlenunterſchied ihrer ſpeciſiſchen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterſchieds der anderen Eigenſchaften parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Konvolut derſelben ſeyn, was in dieſer Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieſes in ſich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, ſind die Größenbeſtimmtheiten dieſer vielerlei Eigenſchaften für die Beobachtung einer Seits vorhanden, anderer Seits aber treten ihre Unterſchiede als qualitativ ein. Was nun in dieſem Haufen als poſitiv oder negativ bezeichnet werden müßte und ſich gegenſeitig aufhöbe, überhaupt die innere Figuration und Expoſition der Formel, die ſehr zuſammengeſetzt ſeyn würde, gehötte dem Begriffe an, welcher eben in der Weiſe, wie die Eigenſchaften als ſeyende daliegen und aufgenommen werden ſollen, ausgeſchloſſen iſt; in dieſem Seyn zeigt keine den Charakter eines Negativen gegen die andere, ſondern die eine iſt ſo gut als die andere, noch deutet ſie ſonſt ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bei einer Reihe, die in parallelen Unterſchieden fortläuft — das Verhältniß möchte als auf beiden Seiten zugleich ſteigend, oder nur auf der einen und auf der anderen abnehmend gemeint werden, — iſt es nur um den letzten einfachen Ausdruck dieſes zuſammengefaßten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Geſetzes gegen die ſpeciſiſche Schwere ausmachen ſollte; aber dieſe eine

Seite, als ſeyendes Reſultat iſt eben nichts Anderes, als was ſchon erwähnt worden, nämlich einzelne Eigenſchaft, wie etwa auch die gemeine Kohäſion, neben welcher die anderen und darunter auch die ſpeciſiſche Schwere, gleichgültig vorhanden ſind, und jede andere mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Repräſentanten der ganzen anderen Seite gewählt werden kann; eine wie die andere würde das Weſen nur repräſentiren, auf deutſch: vorſtellen, aber nicht die Sache ſelbſt ſeyn. So daß der Verſuch, Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweier Seiten fortliefen, und die weſentliche Natur der Körper nach einem Geſetze dieſer Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muß, welcher ſeine Aufgabe und die Mittel, wodurch ſie ausgeführt werden ſollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeußeren und Inneren an der Geſtalt, welche der Beobachtung ſich darſtellen ſoll, ſogleich zu der Sphäre des Unorganiſchen herübergenommen; die Beſtimmung, welche ſie hierher zieht, kann jetzt näher angegeben werden, und es ergiebt ſich von da noch eine andere Form und Beziehung dieſes Verhältniſſes. Bei dem Organiſchen nämlich fällt überhaupt das hinweg, was bei dem Unorganiſchen die Möglichkeit einer ſolchen Vergleichung des Inneren und Aeußeren darzubieten ſcheint. Das unorganiſche Innere iſt ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als ſeyende Eigenſchaft ſich darbietet; ſeine Beſtimmtheit iſt daher weſentlich die Größe, und es erſcheint als ſeyende Eigenſchaft gleichgültig gegen das Aeußere, oder die vielen anderen ſinnlichen Eigenſchaften. Das Fürſichſeyn des Organiſch-lebendigen aber tritt nicht ſo auf die Seite gegen ſein Aeußeres, ſondern hat das Princip des Andersſeyns an ihm ſelbſt. Beſtimmen wir das Fürſichſeyn als einfache ſich erhaltende Beziehung auf ſich ſelbſt, ſo iſt ſein Andersſeyn die einfache Negativität, und die organiſche Einheit iſt die Einheit des ſichſelbſtgleichen Sich-

aufſichbeziehens, und der reinen Negativität. Dieſe Einheit iſt als Einheit das Innere des Organiſchen; dieß iſt hierdurch an ſich allgemein, oder es iſt Gattung. Die Freiheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber iſt eine andere als die Freiheit der ſpecifiſchen Schwere gegen die Geſtalt. Die der letzteren iſt eine ſeyende Freiheit, oder daß ſie als beſondere Eigenſchaft auf die Seite tritt. Aber weil ſie ſeyende Freiheit iſt, iſt ſie auch nur Eine Beſtimmtheit, welche dieſer Geſtalt weſentlich angehört, oder wodurch dieſe als Weſen ein Beſtimmtes iſt. Die Freiheit der Gattung aber iſt eine allgemeine, und gleichgültig gegen dieſe Geſtalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die Beſtimmtheit, welche dem Fürſichſeyn des Unorganiſchen als ſolchem zukommt, tritt daher an dem Organiſchen unter ſein Fürſichſeyn; wie ſie an dem Unorganiſchen nur unter das Seyn deſſelben tritt; ob ſie daher ſchon an dieſem zugleich nur als Eigenſchaft iſt, ſo fällt ihr doch die Würde des Weſens zu, weil ſie als das einfache Negative dem Daſeyn als dem Seyn für Anderes gegenüberſteht; und dieß einfache Negative iſt in ſeiner letzten einzelnen Beſtimmtheit eine Zahl. Das Organiſche aber iſt eine Einzelnheit, welche ſelbſt reine Negativität und daher die fixe Beſtimmtheit der Zahl, welche dem gleichgültigen Seyn zukommt, in ſich vertilgt. Inſofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann ſie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Weſen ſeiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber ſchon die reine Negativität, das Princip des Proceſſes, nicht außer dem Organiſchen fällt, und es ſie alſo nicht als eine Beſtimmtheit in ſeinem Weſen hat, ſondern die Einzelnheit ſelbſt an ſich allgemein iſt, ſo iſt doch dieſe reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als ſelbſt abſtrakten oder allgemeinen an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieſer Ausdruck tritt außer jener Allgemeinheit, welche in die

Innerlichkeit zurückfällt, und zwiſchen die Wirklichkeit oder Geſtalt, d. h. die ſich entwickelnde Einzelnheit und zwiſchen das organiſche Allgemeine, oder die Gattung, das beſtimmte Allgemeine, die Art. Die Exiſtenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, iſt nur die entwickelte Bewegung eines Proceſſes, welcher ſich an den Theilen der ſeyenden Geſtalt verläuft. Hätte die Gattung an ihr als ruhender Einfachheit die unterſchiedenen Theile, und wäre ſomit ihre einfache Negativität als ſolche zugleich Bewegung, welche ſich durch eben ſo einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verliefe, die als ſolche Momente hier wirklich wären, ſo wäre die organiſche Gattung Bewußtſeyn. So aber iſt die einfache Beſtimmtheit, als Beſtimmtheit der Art, an ihr auf eine geiſtloſe Weiſe vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, iſt nicht die Gattung als ſolche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Dieſe als wirkliches Organiſches iſt nur durch einen Repräſentanten vertreten. Dieſer aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Geſtaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beiden Seiten der Nothwendigkeit, ein Mal als einfache Beſtimmtheit, das andere Mal ſie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborene Geſtalt zu geben ſcheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freiheit des Allgemeinen und Einzelnen gegen einander, das von der Gattung dem weſenloſen Unterſchiede der Größe preisgegeben wird, ſelbſt aber als Lebendiges von dieſem Unterſchiede ſich eben ſo frei erweiſt. Die wahre Allgemeinheit, wie ſie beſtimmt worden, iſt hier nur inneres Weſen; als Beſtimmtheit der Art iſt ſie formale Allgemeinheit, und dieſer gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige iſt, und ſich durch ihr Inneres über ihre Beſtimmtheit als Art hinwegſetzt. Aber dieſe Einzelnheit iſt nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allge-

meinheit eben ſo äußere **Wirklichkeit** hätte, ſondern dieß fällt außer dem Organiſch-**lebendigen**. Dieſes allgemeine Individuum aber, wie es **unmittelbar** das Individuum der natürlichen Geſtaltungen iſt, **iſt nicht** das Bewußtſeyn ſelbſt; ſein Daſeyn als einzelnes **organiſches** lebendiges Individuum müßte nicht außer **ihm** fallen, wenn es dieſes ſeyn ſollte.

Wir ſehen daher einen Schluß, worin das eine Extrem das allgemeine Leben als Allgemeines, oder als Gattung, das andere Extrem aber daſſelbe als Einzelnes, oder als allgemeines Individuum iſt; die Mitte aber iſt aus beiden zuſammengeſetzt, das erſte ſcheint in ſie ſich als beſtimmte Allgemeinheit oder als Art, das andere aber als eigentliche oder einzelne Einzelnheit zu ſchicken. — Und da dieſer Schluß überhaupt der Seite der Geſtaltung angehört, ſo iſt unter ihm eben ſo dasjenige begriffen, was als unorganiſche Natur unterſchieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als das einfache Weſen der Gattung von ſeiner Seite die Unterſchiede des Begriffs entwickelt, und ſie als eine Reihe der einfachen Beſtimmtheiten darſtellen muß, ſo iſt dieſe ein Syſtem gleichgültig geſetzter Unterſchiede, oder eine Zahlreihe. Wenn vorhin das Organiſche in der Form der Einzelnheit dieſem weſenloſen Unterſchiede gegenüber geſetzt wurde, der ihre lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Anſehung des Unorganiſchen nach ſeinem ganzen in der Menge ſeiner Eigenſchaften entwickelten Daſeyn eben dieß geſagt werden muß, — ſo iſt es jetzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frei von jeder Gliederung der Gattung, ſondern auch als ihre Macht zu betrachten iſt. Die Gattung, welche ſich in Arten nach der allgemeinen Beſtimmtheit der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Beſtimmtheiten ihres Daſeyns, z. B. die Figur, Farbe u. ſ. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in die-

ſem ruhigen Geſchäfte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, der Erde, welches als die allgemeine Negativität, die Unterſchiede, wie ſie dieſelben an ſich hat und deren Natur um der Subſtanz willen, der ſie angehören, eine andere iſt als die Natur jener, gegen das Syſtematiſiren der Gattung geltend macht. Dieſes Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeſchränkten Geſchäft, das ſie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügelloſe Gewalt derſelben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daß der Beobachtung an dem geſtalteten Daſeyn nur die Vernunft als Leben überhaupt werden kann, welches aber in ſeinem Unterſcheiden keine vernünftige Reihung und Gliederung an ſich ſelbſt wirklich hat, und nicht ein in ſich gegründetes Syſtem der Geſtalten iſt. — Wenn im Schluſſe der organiſchen Geſtaltung die Mitte, worin die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr ſelbſt die Extreme der inneren Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, ſo würde dieſe Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die ſich ſelbſt ſyſtematiſirende Entwicklung ſeyn. So hat das Bewußtſeyn, zwiſchen dem allgemeinen Geiſte und zwiſchen ſeiner Einzelnheit oder dem ſinnlichen Bewußtſeyn, zur Mitte das Syſtem der Geſtaltungen des Bewußtſeyns, als ein zum Ganzen ſich ordnendes Leben des Geiſtes, — das Syſtem, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeſchichte ſein gegenſtändliches Daſeyn hat. Aber die organiſche Natur hat keine Geſchichte; ſie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daſeyns herunter, und die in dieſer Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Beſtimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an ſeinem Theile thätig iſt und das Ganze erhal-

ten wird, aber dieſe Regſamkeit iſt für ſich ſelbſt nur auf ihren Punkt beſchränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden iſt, und dieß iſt nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für ſich iſt.

Außerdem alſo, daß die beobachtende Vernunft in der organiſchen Natur nur zur Anſchauung ihrer ſelbſt als allgemeines Leben überhaupt kommt, wird ihr die Anſchauung ſeiner Entwicklung und Realiſirung nur nach ganz allgemein unterſchiedenen Syſtemen, bei deren Beſtimmung ihr Weſen nicht in dem Organiſchen als ſolchem, ſondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und unter dieſen Unterſchieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung verſucht.

Indem alſo in ſeiner Wirklichkeit die Allgemeinheit des organiſchen Lebens ſich, ohne die wahrhafte fürſichſeyende Vermittlung, unmittelbar in das Extrem der Einzelnheit herunterfallen läßt, ſo hat das beobachtende Bewußtſeyn nur das Meinen als Ding vor ſich; und wenn die Vernunft das müßige Intereſſe haben kann, dieſes Meinen zu beobachten, iſt ſie auf das Beſchreiben und Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur beſchränkt. Dieſe geiſtloſe Freiheit des Meinens wird zwar allenthalben Anfänge von Geſetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anſpielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und ſcheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organiſchen auf die ſeyenden Unterſchiede des Unorganiſchen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Anſehung des Geſetzes und der Nothwendigkeit nicht über den großen Einfluß hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, ſondern des dem organiſchen Leben immanenten Eins hat, dieß mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung ausmacht, aber deren einfache Einheit eben darum nur als Zahl ſich beſtimmt, und daher die qualitative Erſcheinung freiläßt, — kann es die Beobachtung

nicht über artige Bemerkungen, intereſſante Beziehungen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe, hinausbringen. Aber die artigen Bemerkungen ſind kein Wiſſen der Nothwendigkeit, die intereſſanten Beziehungen bleiben bei dem Intereſſe ſtehen, das Intereſſe iſt aber nur noch die Meinung von der Vernunft; und die Freundlichkeit des Individuellen, mit der es an einen Begriff anſpielt, iſt eine kindliche Freundlichkeit, welche kindiſch iſt, wenn ſie an und für ſich etwas gelten will oder ſoll.

b. Die Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Reinheit und ſeiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logiſche und pſychologiſche Geſetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganiſchen Natur realiſirt, Geſetze, deren Momente Dinge ſind, welche ſich zugleich als Abſtraktionen verhalten; aber dieſer Begriff iſt nicht eine in ſich reflektirte Einfachheit. Das Leben der organiſchen Natur iſt dagegen nur dieſe in ſich reflektirte Einfachheit, der Gegenſatz ſeiner ſelbſt, als des Allgemeinen und des Einzelnen, tritt nicht im Weſen dieſes Lebens ſelbſt auseinander; das Weſen iſt nicht die Gattung, welche in ihrem unterſchiedsloſen Elemente ſich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegenſetzung für ſich ſelbſt zugleich ununterſchieden wäre. Die Beobachtung findet dieſen freien Begriff, deſſen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit eben ſo abſolut in ihr ſelbſt hat, nur in dem als Begriff exiſtirenden Begriffe ſelbſt, oder in dem Selbſtbewußtſeyn.

Indem ſie ſich nun in ſich ſelbſt kehrt, und auf den als freien Begriff wirklichen Begriff richtet, findet ſie zuerſt die Geſetze des Denkens. Dieſe Einzelnheit, welche das Denken an ihm ſelbſt iſt, iſt die abſtrakte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Geſetze ſind außerhalb der Realität. — Sie haben keine Realität, heißt

überhaupt nichts anders, als ſie ſind ohne Wahrheit. Sie ſollen auch zwar nicht ganze, aber doch formelle Wahrheit ſeyn. Allein das Reinformelle ohne Realität iſt das Gedankending, oder die leere Abſtraktion ohne die Entzweiung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite indem ſie Geſetze des reinen Denkens ſind, dieſes aber das an ſich Allgemeine, und alſo ein Wiſſen iſt, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, ſind dieſe Geſetze abſolute Begriffe und ungetrennt die Weſenheiten der Form wie der Dinge. Da die ſich in ſich bewegende Allgemeinheit der entzweite einfache Begriff iſt, hat er auf dieſe Weiſe Inhalt an ſich, und einen ſolchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein ſinnliches Seyn iſt. Es iſt ein Inhalt, der weder im Widerſpruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, ſondern vielmehr weſentlich ſie ſelbſt iſt; denn dieſe iſt nichts anderes als das in ſeine reinen Momente ſich trennende Allgemeine.

Wie aber dieſe Form oder Inhalt für die Beobachtung als Beobachtung iſt, erhält ſie die Beſtimmung eines gefundenen, gegebenen, d. i. nur ſeyenden Inhalts. Er wird ruhiges Seyn von Beziehungen, eine Menge abgeſonderter Nothwendigkeiten, die als ein feſter Inhalt an und für ſich, in ihrer Beſtimmtheit, Wahrheit haben ſollen, und ſo in der That der Form entzogen ſind. — Dieſe abſolute Wahrheit fixer Beſtimmtheiten oder vieler verſchiedener Geſetze widerſpricht aber der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für feſtes an ſich bleibendes Geſetz ausgeſagt wird, kann nur ein Moment der ſich in ſich reflektirenden Einheit ſeyn, nur als eine verſchwindende Größe auftreten. Aus dieſem Zuſammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgeriſſen und einzeln hingeſtellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn ſie haben einen beſtimmten Inhalt, ſondern ſie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Weſen iſt.

In der That nicht darum, weil ſie nur formell ſeyn und keinen Inhalt haben ſollen, ſondern vielmehr aus dem entgegengeſetzten Grunde, weil ſie in ihrer Beſtimmtheit, oder eben als ein Inhalt, dem die Form genommen iſt, für etwas Abſolutes gelten ſollen, ſind dieſe Geſetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verſchwindende Momente, müßten ſie als Wiſſen oder denkende Bewegung, nicht aber als Geſetze des Wiſſens, genommen werden. Das Beobachten aber iſt nicht das Wiſſen ſelbſt, und kennt es nicht, ſondern verkehrt ſeine Natur in die Geſtalt des Seyns, d. h. faßt ſeine Negativität nur als Geſetze deſſelben auf. — Es iſt hier hinreichend, die Ungültigkeit der ſogenannten Denkgeſetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwicklung gehört in die ſpekulative Philoſophie, worin ſie ſich als dasjenige zeigen, was ſie in Wahrheit ſind, nämlich einzelne verſchwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wiſſen ſelbſt iſt.

Dieſe negative Einheit des Denkens iſt für ſich ſelbſt, oder vielmehr ſie iſt das Fürſichſelbſtſeyn, das Princip der Individualität, und in ſeiner Realität, thuendes Bewußtſeyn. Zu ihm als der Realität jener Geſetze wird daher das beobachtende Bewußtſeyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieſer Zuſammenhang nicht für es iſt, ſo meint es, das Denken in ſeinen Geſetzen bleibe ihm auf der einen Seite ſtehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm jetzt Gegenſtand iſt, nämlich das thuende Bewußtſeyn, welches ſo für ſich iſt, daß es das Andersſeyn aufhebt, und in dieſer Anſchauung ſeiner ſelbſt als des Negativen ſeine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet ſich alſo für die Beobachtung ein neues Feld an der handelnden Wirklichkeit des Bewußtſeyns. Die Pſychologie enthält die Menge von Geſetzen, nach

welchen der Geiſt gegen die verſchiedenen Weiſen ſeiner Wirklichkeit, als eines vorgefundenen Andersſeyns, ſich verſchieden verhält; theils um dieſe in ſich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er ſich als Wirklichkeit Gegenſtand iſt, gemäß zu werden, — theils um gegen ſie ſich ſelbſtthätig zu wiſſen, mit Neigung und Leidenſchaft nur Beſonderes daraus für ſich heauszugreifen, und das Gegenſtändliche ſich gemäß zu machen; dort ſich gegen ſich ſelbſt als Einzelnheit, hier gegen ſich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbſtſtändigkeit giebt dem Vorgefundenen nach der erſten Seite nur die Form bewußter Individualität überhaupt, und bleibt in Anſehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit ſtehen; nach der andern Seite aber giebt ſie ihr wenigſtens eine eigenthümliche Modifikation, die ihrem weſentlichen Inhalte nicht widerſpricht, oder auch eine ſolche, wodurch das Individuum als beſondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt ſich ihr entgegenſetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es ſie auf eine nur einzelne Weiſe aufhebt, oder indem es dieß auf eine allgemeine Weiſe und damit für alle thut, und eine andere Welt, anderes Recht, Geſetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Pſychologie, welche zuerſt ihre Wahrnehmungen von den allgemeinen Weiſen, die ihr an dem thätigen Bewußtſeyn vorkommen, ausſpricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenſchaften, und indem ſich die Erinnerung an die Einheit des Selbſtbewußtſeyns bei der Herzählung dieſer Kollektion nicht unterdrücken läßt, muß ſie wenigſtens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiſte, wie in einem Sacke, ſo vielerlei und ſolche heterogene einander zufällige Dinge beiſammen ſeyn können, beſonders auch da ſie ſich nicht als todte ruhende Dinge, ſondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Hererzählung dieſer verſchiedenen Vermögen iſt die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieſer vielfachen Fähigkeiten iſt die dieſer Allgemeinheit entgegengeſetzte Seite, die wirkliche Individualität. — Die unterſchiednen wirklichen Individualitäten wieder ſo aufzufaſſen und zu erzählen, daß der eine Menſch mehr Neigung zu dieſem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verſtand als der andere habe, hat aber etwas viel Unintereſſanteres, als ſelbſt die Arten von Inſekten, Mooſen, und ſo fort aufzuzählen; denn dieſe geben der Beobachtung das Recht, ſie ſo einzeln und begrifflos zu nehmen, weil ſie weſentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewußte Individualität hingegen, geiſtlos als einzelne ſeyende Erſcheinung zu nehmen, hat das Widerſprechende, daß ihr Weſen das Allgemeine des Geiſtes iſt. Indem aber das Auffaſſen ſie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läßt, findet es ihr Geſetz, und ſcheint jetzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geſchäft zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Geſetzes ausmachen, ſind einer Seits die Individualität ſelbſt, andrer Seits ihre allgemeine unorganiſche Natur, nämlich die vorgefundenen Umſtände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion und ſo weiter; aus dieſen iſt die beſtimmte Individualität zu begreifen. Sie enthalten Beſtimmtes ebenſowohl als Allgemeines, und ſind zugleich Vorhandenes, das ſich der Beobachtung darbietet, und ſich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Geſetz dieſes Verhältniſſes der beiden Seiten müßte nun dieß enthalten, was dieſe beſtimmten Umſtände für eine Wirkung und Einfluß auf die Individualität ausüben. Dieſe Individualität aber iſt gerade dieß, ebenſowohl das Allgemeine zu ſeyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weiſe mit dem vorhandenen Allgemeinen, den Sitten, Gewohnhei-

ten u. ſ. f. zuſammen zu fließen und ihnen gemäß zu werden, als ſich entgegengeſetzt gegen ſie zu verhalten, und ſie vielmehr zu verkehren, — ſowie gegen ſie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig ſich zu verhalten, ſie nicht auf ſich einwirken zu laſſen, und nicht gegen ſie thätig zu ſeyn. Was auf die Individualität Einfluß und welchen Einfluß es haben ſoll, — was eigentlich gleichbedeutend iſt, — hängt darum nur von der Individualität ſelbſt ab; dadurch iſt dieſe Individualität dieſe beſtimmte geworden, heißt nichts anders, als ſie iſt dieß ſchon geweſen. Umſtände, Lage, Sitten und ſo fort, welche einer Seits gezeigt werden als vorhanden, und andrer Seits in dieſer beſtimmten Individualität, drücken nur das unbeſtimmte Weſen derſelben aus, um welches es nicht zu thun iſt. Wenn dieſe Umſtände, Denkungsart, Sitten, Weltzuſtand überhaupt nicht geweſen wäre, ſo wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es iſt; denn dieſe allgemeine Subſtanz ſind alle, welche in dieſem Weltzuſtande ſich befinden. — Wie er ſich aber in dieſem Individuum, — und ein ſolches ſoll begriffen werden, — partikulariſirt hat, ſo müßte er ſich an und für ſich ſelbſt partikulariſirt, und in dieſer Beſtimmtheit, welche er ſich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur ſo hätte er es zu dieſem beſtimmten gemacht, das es iſt. Wenn das Aeußere ſich an und für ſich ſo beſchaffen hat, wie es an der Individualität erſcheint, wäre dieſe aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederſchein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Beſtimmtheit und Umgrenzung äußerer Umſtände, die andere dieſelbe überſetzt in die Weiſe, wie ſie in dem bewußten Weſen ſind; jene die Kugelfläche, dieſes der Mittelpunkt, welcher ſie in ſich vorſtellt.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die zweideutige Bedeutung, an und für ſich ſeyende Welt und Lage, und Welt des Individuums ent-

weder inſofern zu ſeyn, als dieſes mit ihr nur zuſammengefloſſen wäre, ſie ſo, wie ſie iſt, in ſich hineingehen laſſen, und gegen ſie ſich nur als formelles Bewußtſeyn verhalten hätte; — oder aber Welt des Individuums ſo zu ſeyn, wie das Vorhandene von ihm verkehrt worden iſt. — Da um dieſer Freiheit willen die Wirklichkeit dieſer gedoppelten Bedeutung fähig iſt, ſo iſt die Welt des Individuums nur aus dieſem ſelbſt zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für ſich ſeyend vorgeſtellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieſes abſolut den entgegengeſetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn abbricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die pſychologiſche Nothwendigkeit ein ſo leeres Wort, daß von dem, was dieſen Einfluß ſoll gehabt haben, die abſolute Möglichkeit vorhanden iſt, daß es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiermit das Seyn hinweg, welches an und für ſich wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Geſetzes ausmachen ſollte. Die Individualität iſt, was ihre Welt als die ihrige iſt; ſie ſelbſt iſt der Kreis ihres Thuns, worin ſie ſich als Wirklichkeit dargeſtellt hat, und ſchlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seyns; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorſtellung des pſychologiſchen Geſetzes als an ſich vorhandene Welt und als fürſich ſeyende Individualität, auseinanderfallen; oder wenn ſie ſo jede für ſich betrachtet wird, ſo iſt keine Nothwendigkeit und Geſetz ihrer Beziehung für einander vorhanden.

c. Beobachtung der Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf ſeine unmittelbare Wirklichkeit; Phyſiognomik und Schädellehre.

Die pſychologiſche Beobachtung findet kein Geſetz des Verhältniſſes des Selbſtbewußtſeyns zu der Wirklichkeit, oder der

ihm entgegengeſetzten Welt, und iſt durch die Gleichgültigkeit beider gegen einander auf die eigenthümliche Beſtimmtheit der realen Individualität zurückgetrieben, welche an und für ſich ſelbſt iſt, oder den Gegenſatz des Fürſichſeyns und des Anſichſeyns in ihrer abſoluten Vermittlung getilgt enthält. Sie iſt der Gegenſtand, der jetzt der Beobachtung geworden, oder zu dem ſie übergeht.

Das Individuum iſt an und für ſich ſelbſt: es iſt für ſich oder es iſt ein freies Thun; es iſt aber auch an ſich; oder es ſelbſt hat ein urſprüngliches beſtimmtes Seyn, — eine Beſtimmtheit, welche dem Begriffe nach daſſelbe iſt, was die Pſychologie außer ihm finden wollte. An ihm ſelbſt tritt alſo der Gegenſatz hervor, dieß Gedoppelte, Bewegung des Bewußtſeyns, und das feſte Seyn einer erſcheinenden Wirklichkeit, zu ſeyn, einer ſolchen, welche an ihm unmittelbar die ſeinige iſt. Dieß Seyn, der Leib der beſtimmten Individualität, iſt die Urſprünglichkeit derſelben, ihr Nichtgethanhaben. Aber indem das Individuum zugleich nur iſt, was es gethan hat, ſo iſt ſein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck ſeiner ſelbſt; zugleich ein Zeichen, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, ſondern woran es nur zu erkennen giebt, was es in dem Sinne iſt, daß es ſeine urſprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Anſicht, ſo iſt hier eine allgemeine menſchliche Geſtalt, oder wenigſtens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieſelben allgemeinen Sitten und Bildung. Hierzu kommen die beſondern Umſtände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit; hier iſt dieſe beſondere Wirklichkeit als beſondere Formation der Geſtalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freie Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die ſeinige gegen die vorhandene geſetzt war, ſteht hier die Geſtalt, als Ausdruck ſeiner durch es ſelbſt geſetzten Verwirklichung, die

Züge und Formen ſeines ſelbſtthätigen Weſens. Aber die ſo wohl allgemeine als beſondere Wirklichkeit, welche die Beobachtung vorhin außer dem Individuum vorfand, iſt hier die Wirklichkeit deſſelben, ſein angeborner Leib, und in eben dieſen fällt der Ausdruck, der ſeinem Thun angehört. In der pſychologiſchen Betrachtung ſollte die an und für ſich ſeyende Wirklichkeit und die beſtimmte Individualität auf einander bezogen werden; hier aber iſt die ganze beſtimmte Individualität Gegenſtand der Beobachtung; und jede Seite ſeines Gegenſatzes iſt ſelbſt dieß Ganze. Zu dem äußeren Ganzen gehört alſo nicht nur das urſprüngliche Seyn, der angeborne Leib, ſondern eben ſo die Formation deſſelben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er iſt Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns, und die von dem Fürſichſeyn durchdrungene Wirklichkeit des Individuums. Dieſes Ganze, welches die beſtimmten urſprünglichen feſten Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entſtehen, in ſich faßt, iſt, und dieß Seyn iſt Ausdruck des Innern, des als Bewußtſeyn und Bewegung geſetzten Individuums. — Dieß Innere iſt eben ſo nicht mehr die formelle, inhaltloſe oder unbeſtimmte Selbſtthätigkeit, deren Inhalt und Beſtimmtheit, wie vorhin, in den äußeren Umſtänden läge, ſondern es iſt ein an ſich beſtimmter urſprünglicher Charakter, deſſen Form nur die Thätigkeit iſt. Zwiſchen dieſen beiden Seiten alſo wird hier das Verhältniß betrachtet, wie es zu beſtimmen, und was unter dieſem Ausdrucke des Innern im Aeußern zu verſtehen iſt.

Dieß Aeußere macht zuerſt nicht als Organ das Innere ſichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für Anderes; denn das Innere, inſofern es in dem Organe iſt, iſt es die Thätigkeit ſelbſt. Der ſprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, ſind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun als Thun, oder das Innere als ſolches an ihnen haben; die Aeußerlichkeit aber,

welche es durch ſie gewinnt, iſt die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit ſind Aeußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm ſelbſt ſich behält und beſitzt, ſondern das Innere ganz außer ſich kommen läßt, und daſſelbe Anderem preisgiebt. Man kann darum eben ſo ſehr ſagen, daß dieſe Aeußerungen das Innere zu ſehr, als daß ſie es zu wenig ausdrücken; zu ſehr, — weil das Innere ſelbſt in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegenſatz zwiſchen ihnen und dieſem; ſie geben nicht nur einen Ausdruck des Innern, ſondern es ſelbſt unmittelbar; zu wenig, — weil das Innere in Sprache und Handlung ſich zu einem Anderen macht, ſo giebt es ſich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das geſprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anderes daraus macht, als ſie an und für ſich als Handlungen dieſes beſtimmten Individuums ſind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch dieſe Außerlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas Bleibendes gegen andere Individualitäten zu ſeyn; ſondern indem ſie ſich zum Innern, das ſie enthalten, als abgeſondertes gleichgültiges Aeußeres verhalten, können ſie als Inneres durch das Individuum ſelbſt ein Anderes ſeyn, als ſie erſcheinen, — entweder daß es ſie mit Abſicht für die Erſcheinung zu etwas Anderem macht, als ſie in Wahrheit ſind, — oder daß es zu ungeſchickt iſt, ſich die Außenſeite zu geben, die es eigentlich wollte, und ſie ſo zu befeſtigen, daß ihm von Anderen ſein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun alſo, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengeſetzte Bedeutung, entweder die innere Individualität und nicht ihr Ausdruck, oder als Aeußeres eine von dem Innern freie Wirklichkeit zu ſeyn, welche ganz etwas Anderes iſt als jenes. — Um dieſer Zweideutigkeit willen müſſen wir uns nach dem Innern umſehen, wie es noch, aber ſichtbar oder äußerlich an dem Individuum ſelbſt iſt. Im Organe aber iſt es nur als unmittelbares Thun ſelbſt, das

ſeine Aeußerlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innere vorſtellt oder auch nicht. Das Organ nach dieſem Gegenſatze betrachtet gewährt alſo nicht den Ausdruck, der geſucht wird.

Wenn nun die äußere Geſtalt nur, inſofern ſie nicht Organ oder nicht Thun, hiermit als ruhendes Ganzes iſt, die innere Individualität ausdrücken könnte, ſo verhielte ſie ſich alſo als ein beſtehendes Ding, welches das Innere als ein Fremdes in ſein paſſives Daſeyn ruhig empfinge, und hierdurch das Zeichen deſſelben würde: — ein äußerer zufälliger Ausdruck, deſſen wirkliche Seite für ſich bedeutungslos, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache ſelbſt, ſondern durch die freie Willkür mit ihr verknüpft und zufällig für ſie ſind.

Eine ſolche willkürliche Verbindung von ſolchen, die ein Aeußeres für einander ſind, giebt kein Geſetz. Die Phyſiognomik ſoll ſich aber von anderen ſchlechten Künſten und heilloſen Studien dadurch unterſcheiden, daß ſie die beſtimmte Individualität in dem nothwendigen Gegenſatze eines Innern und Aeußern, des Charakters als bewußten Weſens, und ebendeſſelben als ſeyender Geſtalt betrachtet, und dieſe Momente ſo auf einander bezieht, wie ſie durch ihren Begriff auf einander bezogen ſind, und daher den Inhalt eines Geſetzes ausmachen müſſen. In der Aſtrologie, Chiromantie und dergleichen Wiſſenſchaften hingegen ſcheint nur Aeußeres auf Aeußeres, irgend Etwas auf ein ihm Fremdes bezogen zu ſeyn. Dieſe Konſtellation bei der Geburt, und wenn dieß Aeußere näher auf den Leib ſelbſt gerückt wird, dieſe Züge der Hand ſind äußere Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schickſal des einzelnen Menſchen überhaupt. Als Aeußerlichkeiten verhalten ſie ſich gleichgültig zu einander und haben nicht die Nothwendigkeit für einander, welche in der Beziehung eines Aeußern und Innern liegen ſoll.

Die Hand freilich ſcheint nicht ſo ſehr etwas Aeußeres für

das Schickſal zu ſeyn, ſondern vielmehr als Inneres zu ihm ſich zu verhalten. Denn das Schickſal iſt auch wieder nur die Erſcheinung deſſen, was die beſtimmte Individualität an ſich als innere urſprüngliche Beſtimmtheit iſt. — Zu wiſſen nun, was ſie an ſich iſt, dazu kommt der Chiromante wie auch der Phyſiognomiker auf eine kürzere Weiſe, als z. B. Solon, der erſt aus und nach dem Verlaufe des ganzen Lebens dieß wiſſen zu können erachtete; er betrachtete die Erſcheinung, jene aber das Anſich. Daß aber die Hand das Anſich der Individualität in Anſehung ihres Schickſals darſtellen muß, iſt leicht daraus zu ſehen, daß ſie nächſt dem Organ der Sprache am meiſten es iſt, wodurch der Menſch ſich zur Erſcheinung und Verwirklichung bringt. Sie iſt der beſeelte Werkmeiſter ſeines Glücks; man kann von ihr ſagen, ſie iſt das, was der Menſch thut, denn an ihr als dem thätigen Organe ſeines Sichſelbſtvollbringens iſt er als Beſeelender gegenwärtig, und indem er urſprünglich ſein eigenes Schickſal iſt, wird ſie alſo dieß Anſich ausdrücken.

Aus dieſer Beſtimmung, daß das Organ der Thätigkeit eben ſo wohl ein Seyn als das Thun in ihm iſt, oder daß das innere Anſichſeyn ſelbſt an ihm gegenwärtig und ein Seyn für Andere hat, ergiebt ſich eine andere Anſicht deſſelben, als die vorherige. Wenn nämlich die Organe überhaupt darum nicht als Ausdrücke des Innern genommen werden zu können ſich zeigten, weil in ihnen das Thun als Thun gegenwärtig, das Thun als That aber nur Aeußeres iſt, und Inneres und Aeußeres auf dieſe Weiſe auseinander fällt und fremd gegen einander ſind oder ſeyn können, ſo muß nach der betrachteten Beſtimmung das Organ auch wieder als Mitte beider genommen werden, indem eben dieß, daß das Thun an ihm gegenwärtig iſt, zugleich eine Aeußerlichkeit deſſelben ausmacht, und zwar eine andere als die That iſt, jene nämlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Dieſe Mitte und Ein-

heit des Innern und Aeußern iſt nun fürs Erſte ſelbſt auch äußerlich; alsdann aber iſt dieſe Aeußerlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; ſie ſteht als einfache Aeußerlichkeit der zerſtreuten entgegen, welche entweder nur ein einzelnes für die ganze Individualität zufälliges Werk oder Zuſtand, oder aber als ganze Aeußerlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuſtänden zerſplitterte Schickſal iſt. Die einfachen Züge der Hand alſo, eben ſo Klang und Umfang der Stimme, als die individuelle Beſtimmtheit der Sprache, — auch dieſelbe wieder, wie ſie durch die Hand eine feſtere Exiſtenz als durch die Stimme bekommt, die Schrift, und zwar in ihrer Beſonderheit als Handſchrift — alles dieſes iſt Ausdruck des Innern, ſo daß er als die einfache Aeußerlichkeit ſich wieder gegen die vielfache Aeußerlichkeit des Handelns und des Schickſals, ſich als Inneres gegen dieſe verhält. — Wenn alſo zuerſt die beſtimmte Natur und angeborne Eigenthümlichkeit des Individuums zuſammen mit dem, was ſie durch die Bildung geworden, als das Innere, als das Weſen des Handelns und des Schickſals genommen wird, ſo hat es ſeine Erſcheinung und Aeußerlichkeit zuerſt an ſeinem Munde, Hand, Stimme, Handſchrift, ſo wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Beſtimmtheiten; und alsdann erſt drückt es ſich weiter hinaus nach außen an ſeiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun dieſe Mitte ſich als die Aeußerung beſtimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen iſt, iſt ihr Daſeyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeſchränkt, ſie iſt vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Geſichts und der Geſtaltung überhaupt. Dieſe Züge und ihre Bewegung ſind nach dieſem Begriffe das zurückgehaltene an dem Individuum bleibende Thun, und nach ſeiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufſichtigen und Beobachten deſſelben, Aeußerung als Reflexion über die wirkliche

Aeußerung. — Das Individuum iſt zu und bei ſeinem äußeren Thun darum nicht ſtumm, weil es dabei zugleich in ſich reflektirt iſt, und es äußert dieß Inſichreflektirtſeyn; dieß theoretiſche Thun oder die Sprache des Individuums mit ſich ſelbſt darüber iſt auch vernehmlich für andere, denn ſie iſt ſelbſt eine Aeußerung.

An dieſem Innern, welches in ſeiner Aeußerung Inneres bleibt, wird alſo das Reflektirtſeyn des Individuums aus ſeiner Wirklichkeit beobachtet, und es iſt zu ſehen, welche Bewandtniß es mit dieſer Nothwendigkeit hat, die in dieſer Einheit geſetzt iſt. — Dieß Reflektirtſeyn iſt zuerſt verſchieden von der That ſelbſt, und kann alſo etwas Anderes ſeyn und für etwas Anderes genommen werden, als ſie iſt; man ſieht es einem am Geſicht an, ob es ihm Ernſt mit dem iſt, was er ſagt oder thut. — Umgekehrt aber iſt dieſes, was Ausdruck des Innern ſeyn ſoll, zugleich ſeyender Ausdruck, und fällt hiermit ſelbſt in die Beſtimmung des Seyns herunter, das abſolut zufällig für das ſelbſtbewußte Weſen iſt. Es iſt daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein Zeichen, ſo daß dem ausgedrückten Inhalte die Beſchaffenheit deſſen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig iſt. Das Innere iſt in dieſer Erſcheinung wohl ſichtbares Unſichtbares, aber ohne an ſie geknüpft zu ſeyn; es kann eben ſo wohl in einer anderen Erſcheinung ſeyn, als ein anderes Inneres in derſelben Erſcheinung ſeyn kann. — Lichtenberg ſagt daher mit Recht: „Geſetzt der Phyſiognom haſchte den Menſchen ein„mal, ſo käme es nur auf einen braven Entſchluß „an, ſich wieder auf Jahrtauſende unbegreiflich zu „machen.“ — Wie in dem vorhergehenden Verhältniſſe die vorliegenden Umſtände ein Seyendes waren, woraus die Individualität ſich das nahm, was ſie vermochte und wollte, entweder ſich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Weſen der Individualität nicht enthielt, — eben ſo iſt hier das erſcheinende unmittelbare Seyn

der Individualität ein ſolches, das entweder ihr Reflektirtſeyn aus der Wirklichkeit und ihr Inſichſeyn ausdrückt, oder das für ſie nur ein Zeichen iſt, das gleichgültig gegen das Bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es iſt ihr eben ſo wohl ihr Geſicht als ihre Maske, die ſie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Geſtalt, bewegt ſich, ſpricht in ihr; aber dieß ganze Daſeyn tritt eben ſo als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; ſie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflektirtſeyn in ſich oder ihr wahres Weſen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität giebt dasjenige Inſichreflektirtſeyn auf, welches in den Zügen ausgedrückt iſt, und legt ihr Weſen in das Werk. Hierin widerſpricht ſie dem Verhältniſſe, welches von dem Vernunftinſtinkte, der ſich auf das Beobachten der ſelbſtbewußten Individualität legt, in Anſehung deſſen, was ihr Inneres und Aeußeres ſeyn ſoll, feſtgeſetzt wird. Dieſer Geſichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der phyſiognomiſchen — wenn man ſo will — Wiſſenſchaft zum Grunde liegt. Der Gegenſatz, auf welchen dieß Beobachten gerathen, iſt der Form nach der Gegenſatz von Praktiſchem und Theoretiſchem, beides nämlich innerhalb des Praktiſchen ſelbſt geſetzt, — von der ſich im Handeln, (dieß im allgemeinſten Sinne genommen), verwirklichenden Individualität, — und derſelben, wie ſie in dieſem Handeln zugleich daraus heraus, in ſich reflektirt, und es ihr Gegenſtand iſt. Das Beobachten nimmt dieſen Gegenſatz nach demſelben verkehrten Verhältniſſe auf, worin er ſich in der Erſcheinung beſtimmt. Für das unweſentliche Aeußere gilt ihm die That ſelbſt und das Werk, es ſey der Sprache oder einer befeſtigteren Wirklichkeit, — für das weſentliche Innere aber das Inſichſeyn der Individualität. Unter den beiden Seiten, welche das praktiſche Bewußtſeyn an ihm hat, dem Be-

abſichtigen und der That, — dem Meinen über ſeine Handlung, und der Handlung ſelbſt wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieſes ſoll ſeine mehr oder weniger unweſentliche Aeußerung an der That, ſeine wahre aber an ſeiner Geſtalt haben. Die letztere Aeußerung iſt unmittelbare ſinnliche Gegenwart des individuellen Geiſtes; die Innerlichkeit, die die wahre ſeyn ſoll, iſt die Eigenheit der Abſicht und die Einzelnheit des Fürſichſeyns; beides der gemeinte Geiſt. Was das Beobachten zu ſeinen Gegenſtänden hat, iſt alſo gemeintes Daſeyn, und zwiſchen ſolchem ſucht es Geſetze auf.

Das unmittelbare Meinen über die gemeinte Gegenwart des Geiſtes iſt die natürliche Phyſiognomik, das vorſchnelle Urtheil über die innere Natur und den Charakter ihrer Geſtalt bei ihrem erſten Anblicke. Der Gegenſtand dieſer Meinung iſt von der Art, daß es in ſeinem Weſen liegt, in Wahrheit etwas Anderes zu ſeyn, als nur ſinnliches unmittelbares Seyn. Es iſt zwar auch eben dieſes im Sinnlichen aus ihm Inſichreflektirtſeyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unſichtbaren, was Gegenſtand des Beobachtens iſt. Aber eben dieſe ſinnliche unmittelbare Gegenwart iſt Wirklichkeit des Geiſtes, wie ſie nur für die Meinung iſt; und das Beobachten treibt ſich nach dieſer Seite mit ſeinem gemeinten Daſeyn, mit der Phyſiognomie, Handſchrift, Ton der Stimme u. ſ. f. herum. — Es bezieht ſolches Daſeyn auf eben ſolches gemeintes Inneres. Es iſt nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden ſoll, ſondern die Fähigkeit, es zu ſeyn; die feſte abſtrakte Beſtimmtheit verliert ſich dadurch in die konkrete unendliche Beſtimmtheit des einzelnen Individuums, die nun kunſtreichere Schildereien erfordert, als jene Qualifikationen ſind. Solche kunſtreichen Schildereien ſagen wohl mehr als die Qualifikation durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unverdorben u. ſ. f., aber für ihren Zweck das gemeinte Seyn, oder die ein=

zelne Individualität auszuſprechen, bei weitem nicht genug; ſo wenig als die Schildereien der Geſtalt, welche über die flache Stirne, lange Naſe u. ſ. f. hinausgehen. Denn die einzelne Geſtalt wie das einzelne Selbſtbewußtſeyn iſt als gemeintes Seyn unausſprechlich. Die Wiſſenſchaft der Menſchenkenntniß, welche auf den vermeinten Menſchen, ſo wie die Wiſſenſchaft der Phyſiognomik, die auf ſeine vermeinte Wirklichkeit geht und das bewußtloſe Urtheilen der natürlichen Phyſiognomik zu einem Wiſſen erheben will, iſt daher etwas End- und Bodenloſes, das nie dazu kommen kann, zu ſagen, was es meint, weil es nur meint, und ſein Inhalt nur Gemeintes iſt.

Die Geſetze, welche dieſe Wiſſenſchaft zu finden ausgeht, ſind Beziehungen dieſer beiden gemeinten Seiten, und können daher ſelbſt nichts als ein leeres Meinen ſeyn. Auch da dieß vermeinte Wiſſen, das mit der Wirklichkeit des Geiſtes ſich zu thun macht, gerade dieß zu ſeinem Gegenſtande hat, daß er aus ſeinem ſinnlichen Daſeyn heraus ſich in ſich reflektirt, und das beſtimmte Daſeyn für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit iſt, ſo muß es bei ſeinen aufgefundenen Geſetzen unmittelbar wiſſen, daß nichts damit geſagt iſt, ſondern eigentlich rein geſchwatzt oder nur eine Meinung von ſich gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit hat, dieß als daſſelbe auszuſprechen, — ſeine Meinung zu ſagen und damit nicht die Sache, ſondern nur eine Meinung von ſich beizubringen. Dem Inhalte nach aber können dieſe Beobachtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn wir Jahrmarkt haben,“ ſagt der Krämer; „und auch allemal wenn ich Wäſche trocke,“ ſagt die Hausfrau.

Lichtenberg, der das phyſiognomiſche Beobachten ſo charakteriſirt, ſagt auch noch dieß: „wenn jemand ſagte, du handelſt „zwar wie ein ehrlicher Mann, ich ſehe es aber aus deiner Fi„gur, du zwingſt dich, und biſt ein Schelm im Herzen; fürwahr „eine ſolche Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem

„braven Kerl mit einer Ohrfeige erwiedert werden.“ — Dieſe Erwiederung iſt deswegen *treffend*, weil ſie die Widerlegung der erſten Vorausſetzung einer ſolchen Wiſſenſchaft des Meinens iſt, daß nämlich *die Wirklichkeit* des Menſchen ſein Geſicht u. ſ. f. ſey. — Das *wahre Seyn* des Menſchen iſt vielmehr *ſeine That*; in ihr iſt die Individualität *wirklich*, und ſie iſt es, welche das *Gemeinte* in ſeinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität ſtellt ſich vielmehr in der Handlung als das *negative* Weſen dar, welches nur *iſt*, inſofern es Seyn aufhebt. Alsdann hebt die That die Unausſprechlichkeit der Meinung eben ſo in Anſehung der ſelbſtbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich beſtimmte und beſtimmbare iſt. In der vollbrachten That iſt dieſe ſchlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That iſt ein Einfach-beſtimmtes, Allgemeines, in einer Abſtraktion zu Befaſſendes; ſie iſt Mord, Diebſtahl, oder Wohlthat, tapfere That und ſo fort, und es kann von ihr *geſagt* werden, was *ſie iſt*. Sie *iſt* dieß, und ihr Seyn iſt nicht nur ein Zeichen, ſondern die Sache ſelbſt. Sie *iſt* dieß, und der individuelle Menſch *iſt*, was ſie *iſt*; in der Einfachheit *dieſes Seyns* iſt er für Andere ſeyendes, allgemeines Weſen, und hört auf, nur Gemeintes zu ſeyn. Er iſt zwar darin nicht als Geiſt geſetzt; aber indem von ſeinem *Seyn* als Seyn die Rede, und *einer Seits* das gedoppelte Seyn, der *Geſtalt* und der *That*, ſich gegenüberſteht, und jene wie dieſe ſeine Wirklichkeit ſeyn ſoll, ſo iſt vielmehr nur die That als ſein *ächtes Seyn* zu behaupten, — nicht ſeine Figur, welche das ausdrücken ſollte, was er zu ſeinen Thaten meint, oder was man meinte, daß er thun nur könnte. Eben ſo indem *anderer Seits* ſein *Werk* und ſeine innere *Möglichkeit*, Fähigkeit oder Abſicht, entgegengeſetzt werden, iſt jenes allein für ſeine wahre Wirklichkeit anzuſehen, wenn auch er ſelbſt ſich darüber täuſcht, und aus ſeiner Handlung in ſich ge-

kehrt, in dieſem Innern ein Anderes zu ſeyn meint, als in der That. Die Individualität, die ſich dem gegenſtändlichen Elemente anvertraut, indem ſie zum Werke wird, giebt ſich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden. Aber den Charakter der That macht eben dieß aus, ob ſie ein wirkliches Seyn iſt, das ſich hält, oder ob nur ein gemeintes Werk, das in ſich nichtig vergeht. Die Gegenſtändlichkeit verändert nicht die That ſelbſt, ſondern zeigt nur, was ſie iſt, d. h. ob ſie iſt, oder ob ſie nichts iſt. — Die Zergliederung dieſes Seyns in Abſichten und dergleichen Feinheiten, wodurch der wirkliche Menſch, d. h. ſeine That, wieder in ein gemeintes Seyn zurückerklärt werden ſoll, wie er wohl ſelbſt auch ſich beſondere Abſichten über ſeine Wirklichkeit erſchaffen mag, müſſen dem Müßiggange der Meinung überlaſſen bleiben, der, wenn er ſeine thatenloſe Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft am Handelnden abläugnen und ihn auf dieſe Weiſe mißhandeln will, daß er ſtatt der That vielmehr die Figur und die Züge für das Seyn deſſelben erklären will, die obige Erwiederung zu befahren hat, die ihm erweiſt, daß Figur nicht das Anſich iſt, ſondern vielmehr ein Gegenſtand der Behandlung ſeyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhältniſſe überhaupt, in welchen die ſelbſtbewußte Individualität zu ihrem Aeußern ſtehend beobachtet werden kann, ſo wird eines zurück ſeyn, welches die Beobachtung ſich noch zu ihrem Gegenſtande machen ſoll. In der Pſychologie iſt es die äußere Wirklichkeit der Dinge, welche an dem Geiſte ihr ſich bewußtes Gegenbild haben und ihn begreiflich machen ſoll. In der Phyſiognomik dagegen ſoll er in ſeinem eigenen Aeußern als in einem Seyn, welches die Sprache — die ſichtbare Unſichtbarkeit ſeines Weſens — ſey, erkannt werden. Noch iſt die Beſtimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren feſten rein daſeyenden Wirklichkeit

ihr Weſen ausſpreche. — Dieſe letzte Beziehung unterſcheidet ſich alſo von der phyſiognomiſchen dadurch, daß dieſe die ſprechende Gegenwart des Individuums iſt, das in ſeiner handelnden Aeußerung zugleich die ſich in ſich reflektirende und betrachtende darſtellt, eine Aeußerung, welche ſelbſt Bewegung iſt, ruhende Züge, welche ſelbſt weſentlich ein vermitteltes Seyn ſind. In der noch zu betrachtenden Beſtimmung aber iſt endlich das Aeußere eine ganz ruhende Wirklichkeit, welche nicht an ihr ſelbſt redendes Zeichen, ſondern getrennt von der ſelbſtbewußten Bewegung ſich für ſich darſtellt und als bloßes Ding iſt.

Zunächſt erhellt über die Beziehung des Innern auf dieß ſein Aeußeres, daß ſie als Verhältniß des Kauſalzuſammenhangs begriffen werden zu müſſen ſcheint, indem die Beziehung eines Anſichſeyenden auf ein anderes Anſichſeyendes, als eine nothwendige, dieß Verhältniß iſt.

Daß nun die geiſtige Individualität auf den Leib Wirkung habe, muß ſie als Urſache ſelbſt leiblich ſeyn. Das Leibliche aber, worin ſie als Urſache iſt, iſt das Organ, doch nicht des Thuns gegen die äußere Wirklichkeit, ſondern des Thuns des ſelbſtbewußten Weſens in ſich ſelbſt, nach außen nur gegen ſeinen Körper; es iſt nicht ſogleich abzuſehen, welches dieſe Organe ſeyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, ſo würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bei der Hand ſeyn, eben ſo das Organ des Geſchlechtstriebes und ſo fort. Allein ſolche Organe ſind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geiſt als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äußerer Gegenſtand iſt, hat. Hier aber iſt ein Organ verſtanden, worin das ſelbſtbewußte Individuum als Extrem gegen ſeine eigene ihm entgegengeſetzte Wirklichkeit ſich für ſich erhält, nicht zugleich nach außen gekehrtes, ſondern in ſeiner Handlung reflektirtes, und woran die Seite des Seyns nicht ein Seyn für Anderes iſt. In der phyſiognomiſchen Beziehung wird das Organ zwar auch als in ſich

reflektirtes und das Thun beſprechendes Daſeyn betrachtet; aber dieß Seyn iſt ein gegenſtändliches, und das Reſultat der phyſiognomiſchen Beobachtung iſt dieſes, daß das Selbſtbewußtſeyn gegen eben dieſe ſeine Wirklichkeit, als gegen etwas Gleichgültiges, gegenüber tritt. Dieſe Gleichgültigkeit verſchwindet darin, daß dieß Inſichreflektirtſeyn ſelbſt *wirkend* iſt; dadurch erhält jenes Daſeyn eine nothwendige Beziehung auf es; daß es aber auf das Daſeyn wirkend ſey, muß es ſelbſt ein doch nicht eigentlich gegenſtändliches Seyn haben, und als dieß Organ ſoll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird z. B. der Zorn, als ein ſolches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato*) giebt ihr ſogar noch etwas Höheres, das nach Einigen ſogar das Höchſte iſt, zu, nämlich die Prophezeihung, oder die Gabe, das Heilige und Ewige unvernünftiger Weiſe auszuſprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und ſo fort hat, kann nicht als die ganz in ſich reflektirte Bewegung deſſelben angeſehen werden, ſondern ſie iſt darin vielmehr ſo, daß ſie ihm ſchon in den Leib geſchlagen iſt, und ein animaliſches heraus gegen die Aeußerlichkeit ſich wendendes Daſeyn hat.

Das *Nervenſyſtem* hingegen iſt die unmittelbare Ruhe des Organiſchen in ſeiner Bewegung. Die *Nerven* ſelbſt ſind zwar wieder die Organe des ſchon in ſeine Richtung nach Außen verſenkten Bewußtſeyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in ſich bleibende — die nicht gegenſtändliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns betrachtet werden. Inſofern das Moment des Seyns, welches dieß Organ hat, ein *Seyn für Anderes*, Daſeyn iſt, iſt es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns. Dieß *Inſichſelbſtſeyn* iſt aber ſeinem Begriffe nach eine Flüſſigkeit, worin die Kreiſe, die darein geworfen werden, ſich unmittelbar auflöſen, und kein Unterſchied

*) Platon. Timaeus III., p. 71. D. edit. Stephan.

als ſeyender ſich ausdrückt. Inzwiſchen wie der Geiſt ſelbſt nicht ein Abſtrakt-einfaches iſt, ſondern ein Syſtem von Bewegungen, worin er ſich in Momente unterſcheidet, in dieſer Unterſcheidung ſelbſt aber frei bleibt, und wie er ſeinen Körper überhaupt zu verſchiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil deſſelben nur Einer beſtimmt, ſo kann auch ſich vorgeſtellt werden, daß das flüſſige Seyn ſeines Inſichſeyns ein gegliedertes iſt; und es ſcheint ſo vorgeſtellt werden zu müſſen, weil das in ſich reflektirte Seyn des Geiſtes im Gehirn ſelbſt wieder nur eine Mitte ſeines reinen Weſens und ſeiner körperlichen Gliederung iſt, eine Mitte, welche hiermit von der Natur beider und alſo von der Seite der letzteren auch die ſeyende Gliederung wieder an ihr haben muß.

Das geiſtig-organiſche Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines ruhenden beſtehenden Daſeyns; jenes muß als Extrem des Fürſichſeyns zurücktreten, und dieſe als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdann der Gegenſtand iſt, worauf jenes als Urſache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche Fürſichſeyn des Geiſtes iſt, ſo iſt der Schädel und die Rückenwirbelſäule das andere ausgeſchiedene Extrem, nämlich das feſte ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daſeyns des Geiſtes denkt, nicht der Rücken, ſondern nur der Kopf einfällt, ſo können wir uns in der Unterſuchung eines Wiſſens, als das vorliegende iſt, mit dieſem — für es nicht zu ſchlechten — Grunde begnügen, um dieß Daſeyn auf den Schädel einzuſchränken. Sollte einem der Rücken inſofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wiſſen und Thun zum Theil ein- zum Theil aber ausgetrieben wird, ſo würde dieß dafür, daß das Rückenmark mit zum inwohnenden Orte des Geiſtes, und ſeine Säule zum gegenbildlichen Daſeyn genommen werden müſſe, darum nichts beweiſen, weil es zuviel bewieſe; denn man kann eben ſo ſich erinnern, daß auch andere äußerliche Wege, der Thätigkeit

des Geiſtes beizukommen, um ſie zu erwecken oder zurückzuhalten, beliebt werden. — Die Rückenwirbelſäule fällt alſo, wenn man will, mit Recht hinweg; und es iſt ſo gut, als viele andere naturphiloſophiſche Lehren, konſtruirt, daß der Schädel allein zwar nicht die Organe des Geiſtes enthalte. Denn dieß wurde vorhin aus dem Begriffe dieſes Verhältniſſes ausgeſchloſſen, und deswegen der Schädel zur Seite des Daſeyns genommen; oder wenn nicht an den Begriff der Sache erinnert werden dürfte, ſo lehrt ja die Erfahrung, daß wie mit dem Auge als Organe geſehen, ſo nicht mit dem Schädel gemordet, geſtohlen, gedichtet u. ſ. w. wird. — Es iſt ſich deswegen auch des Ausdrucks Organ für diejenige Bedeutung des Schädels zu enthalten, von welcher noch zu ſprechen iſt. Denn ob man gleich zu ſagen pflegt, daß es vernünftigen Menſchen nicht auf das Wort, ſondern auf die Sache ankomme, ſo iſt daraus doch nicht die Erlaubniß zu nehmen, eine Sache mit einem ihr nicht zugehörigen Worte zu bezeichnen; denn dieß iſt Ungeſchicklichkeit zugleich und Betrug, der nur das rechte Wort nicht zu haben meint und vorgiebt, und es ſich verbirgt, daß ihm in der That die Sache, d. h. der Begriff, fehlt; wenn dieſer vorhanden wäre, würde er auch ſein rechtes Wort haben. — Zunächſt hat ſich hier nur dieß beſtimmt, daß wie das Gehirn der lebendige Kopf, der Schädel das caput mortuum iſt.

In dieſem todten Seyn hätten alſo die geiſtigen Bewegungen und beſtimmten Weiſen des Gehirns ihre Darſtellung äußerer Wirklichkeit, die jedoch noch an dem Individuum ſelbſt iſt, ſich zu geben. Für das Verhältniß derſelben zu ihm, der als todtes Seyn den Geiſt nicht in ſich ſelbſt inwohnen hat, bietet ſich zunächſt das oben Feſtgeſetzte, das Aeußere und Mechaniſche dar, ſo daß die eigentlichen Organe, — und dieſe ſind am Gehirne, — ihn hier rund ausdrücken, dort breit ſchlagen oder platt ſtoßen, oder wie man ſonſt dieſe Einwirkung darſtellen mag. Selbſt ein Theil des Organismus, muß in ihm zwar, wie in jedem

Knochen, eine lebendige Selbſtbildung gedacht werden, ſo daß, hiernach betrachtet, er von ſeiner Seite vielmehr das Gehirn drückt und deſſen äußere Beſchränkung ſetzt; wozu er auch als das Härtere eher das Vermögen hat. Dabei aber würde noch immer daſſelbe Verhältniß in der Beſtimmung der Thätigkeit beider gegen einander bleiben; denn ob der Schädel das Beſtimmende, oder das Beſtimmte iſt, dieß änderte an dem Kauſalzuſammenhange überhaupt nichts, nur daß dann der Schädel zum unmittelbaren Organe des Selbſtbewußtſeyns gemacht würde, weil in ihm als Urſache ſich die Seite des Fürſichſeyns fände. Allein indem das Fürſichſeyn als organiſche Lebendigkeit in beide auf gleiche Weiſe fällt, fällt in der That der Kauſalzuſammenhang zwiſchen ihnen hinweg. Dieſe Fortbildung beider aber hinge im Innern zuſammen, und wäre eine organiſche präſtabilirte Harmonie, welche die beiden ſich auf einander beziehenden Seiten frei gegen einander und jeder ihre eigene Geſtalt läßt, der die Geſtalt der andern nicht zu entſprechen braucht; und noch mehr die Geſtalt und die Qualität gegen einander, — wie die Form der Weinbeere und der Geſchmack des Weines frei gegen einander ſind. — Indem aber auf die Seite des Gehirns die Beſtimmung des Fürſichſeyns, auf die Seite des Schädels aber die Beſtimmung des Daſeyns fällt, ſo iſt innerhalb der organiſchen Einheit auch ein Kauſalzuſammenhang derſelben zu ſetzen; eine nothwendige Beziehung derſelben als äußere für einander, d. h. eine ſelbſt äußerliche, wodurch alſo ihre Geſtalt durch einander beſtimmt würde.

In Anſehung der Beſtimmung aber, in welcher das Organ des Selbſtbewußtſeyns auf die gegenüberſtehende Seite thätige Urſache wäre, kann auf mancherlei Weiſe hin und her geredet werden; denn es iſt von der Beſchaffenheit einer Urſache die Rede, die nach ihrem gleichgültigen Daſeyn, ihrer Geſtalt und Größe betrachtet wird, einer Urſache, deren Inneres und

Fürſichſeyn gerade ein ſolches ſeyn ſoll, welches das unmittelbare Daſeyn nichts angeht. Die organiſche Selbſtbildung des Schädels iſt zuerſt gleichgültig gegen die mechaniſche Einwirkung, und das Verhältniß dieſer beiden Verhältniſſe iſt, da jenes das Sich-auf-ſich-ſelbſt-beziehen iſt, eben dieſe Unbeſtimmtheit und Grenzenloſigkeit ſelbſt. Alsdann wenn auch das Gehirn die Unterſchiede des Geiſtes zu ſeyenden Unterſchieden in ſich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verſchiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerſpricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daſeyn giebt, und daher die flüſſige Einfachheit des organiſchen Lebens rein auf eine Seite, und die Artikulation und Eintheilung deſſelben eben ſo in ſeinen Unterſchieden auf die andere Seite ſtellt, ſo daß ſie, wie ſie hier gefaßt werden ſollen, als beſondere anatomiſche Dinge ſich zeigen, — ſo würde es unbeſtimmt ſeyn, ob ein geiſtiges Moment, je nachdem es urſprünglich ſtärker oder ſchwächer wäre, entweder in jenem Falle ein expandirteres, in dieſem ein kontrahirteres Gehirnorgan beſitzen müßte, oder auch gerade umgekehrt. — Eben ſo ob ſeine Ausbildung das Organ vergrößerte oder verkleinerte, ob es daſſelbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daß es unbeſtimmt bleibe, wie die Urſache beſchaffen iſt, iſt es eben ſo unbeſtimmt gelaſſen, wie die Einwirkung auf den Schädel geſchieht, ob ſie ein Erweitern oder Verengern und Zuſammenfallenlaſſen iſt. Wird dieſe Einwirkung etwa vornehmer als ein Erregen beſtimmt, ſo iſt es unbeſtimmt, ob es nach der Weiſe eines Kanthariden-Pflaſters auftreibend, oder eines Eſſigs einſchrumpfend geſchieht. — Für alle dergleichen Anſichten laſſen ſich plauſible Gründe vorbringen, denn die organiſche Beziehuug, welche eben ſo ſehr eingreift, läßt den einen ſo gut paſſiren als den andern, und iſt gleichgültig gegen allen dieſen Verſtand.

Dem beobachtenden Bewußtſeyn iſt es aber nicht darum zu thun, dieſe Beziehung beſtimmen zu wollen. Denn es iſt ohne-

hin nicht das Gehirn, was als animaliſcher Theil auf der einen Seite ſteht, ſondern daſſelbe als Seyn der ſelbſtbewußten Individualität. — Sie als ſtehender Charakter und ſich bewegendes bewußtes Thun iſt für ſich und in ſich; dieſem Für- und Inſichſeyn ſteht ihre Wirklichkeit und Daſeyn für Anderes entgegen; das Für- und Inſichſeyn iſt das Weſen und Subjekt, welches am Gehirne ein Seyn hat, das unter es ſubſumirt iſt, und ſeinen Werth nur durch die inwohnende Bedeutung erhält. Die andere Seite der ſelbſtbewußten Individualität aber, die Seite ihres Daſeyns iſt das Seyn als ſelbſtſtändig und Subjekt, oder als ein Ding, nämlich ein Knochen; die Wirklichkeit und Daſeyn des Menſchen iſt ſein Schädelknochen. — Dieß iſt das Verhältniß und der Verſtand, den die beiden Seiten dieſer Beziehung in dem ſie beobachtenden Bewußtſeyn haben.

Dieſem iſt es nun um die beſtimmtere Beziehung dieſer Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes zu ſeyn. Aber die Vielſeitigkeit des Geiſtes giebt ſeinem Daſeyn eine eben ſolche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen iſt, iſt die Beſtimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche dieß Daſeyn getheilt iſt, und es iſt zu ſehen, wie ſie das Hinweiſen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen iſt kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine ſprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen geſtohlen, gemordet u. ſ. f., noch verzieht er zu ſolchen Thaten im geringſten die Miene, ſo daß er ſprechende Geberde würde. — Noch hat auch dieſes Seyende den Werth eines Zeichens. Miene und Geberde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Inſel eingeſchlagen iſt, kündigen ſich ſogleich an, daß noch irgend etwas Anderes damit gemeint iſt, als das, was ſie unmittelbar nur ſind. Sie geben ſich ſelbſt ſogleich für Zeichen aus, indem ſie eine Be-

ſtimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas Anderes dadurch hinweiſt, daß ſie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann ſich wohl auch bei einem Schädel, wie *) Hamlet bei Yorik's, vielerlei einfallen laſſen, aber der Schädelknochen für ſich iſt ein ſo gleichgültiges, unbefangenes Ding, daß an ihm unmittelbar nichts Anderes zu ſehen und zu meinen iſt, als nur er ſelbſt; er erinnert wohl an das Gehirn und ſeine Beſtimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewußte Bewegung, indem er weder Miene und Geberde, noch Etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewußten Thun herkommend ſich ankündigte; denn er iſt diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine ſolche andere Seite darſtellen ſollte, die nicht mehr ſich in ſich reflektirendes Seyn, ſondern rein unmittelbares Seyn wäre.

Da er ferner auch nicht ſelbſt fühlt, ſo ſcheint ſich eine beſtimmtere Bedeutung für ihn etwa noch ſo ergeben zu können, daß beſtimmte Empfindungen durch die Nachbarſchaft erkennen ließen, was mit ihm gemeint ſey; und indem eine bewußte Weiſe des Geiſtes bei einer beſtimmten Stelle deſſelben ihr Gefühl hat, wird etwa dieſer Ort in ſeiner Geſtalt ſie und ihre Beſonderheit andeuten. Wie z. B. manche bei dem angeſtrengten Denken oder auch ſchon beim Denken überhaupt eine ſchmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das Stehlen, das Morden, das Dichten und ſo fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet ſeyn, die außerdem noch ihre beſondere Stelle haben müßte. Dieſe Stelle des Gehirns, die auf dieſe Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrſcheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder dieſe würde aus Sympathie oder Konſenſus auch nicht träge ſeyn, ſondern ſich vergrößern oder verkleinern, oder auf welche Weiſe es ſey ſich formiren. — Was jedoch dieſe Hypotheſe unwahrſcheinlich macht, iſt dieß, daß das Ge-

*) Shakspeare's Hamlet V. 1.

fühl überhaupt etwas Unbeſtimmtes iſt, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Leidens ſeyn möchte, ſo daß ſich mit dem Diebs- Mörders- Dichters- Kopf-Kitzel, oder Schmerz andere vermiſchen, und ſich von einander ſo wie von denen, die man bloß körperlich nennen kann, ſo wenig unterſcheiden laſſen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir ſeine Bedeutung nur auf das Körperliche einſchränken, ſich die Krankheit beſtimmen läßt.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenſeitige Beziehung, ſo wie deren durch ſich ſelbſt ſprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn die Beziehung doch Statt finden ſoll, eine begriffloſe freie präſtabilirte Harmonie der entſprechenden Beſtimmung beider Seiten übrig und nothwendig; denn die eine ſoll geiſtloſe Wirklichkeit, bloßes Ding ſeyn. — Es ſtehen alſo eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelſtellen, auf der andern eine Menge Geiſtes-Eigenſchaften, deren Vielheit und Beſtimmung von dem Zuſtande der Pſychologie abhängen wird. Je elender die Vorſtellnng von dem Geiſte iſt, um ſo mehr wird von dieſer Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenſchaften um ſo weniger, theils um ſo abgeſchiedener, feſter und knöcherner, hierdurch Knochenbeſtimmungen um ſo ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein obzwar durch die Elendigkeit der Vorſtellung von dem Geiſte vieles erleichtert iſt, ſo bleibt doch immer eine ſehr große Menge auf beiden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Iſraels aus dem Sand am Meere, dem ſie entſprechen ſollen, jedes das Körnchen, deſſen Zeichen es iſt, ſich nehmen ſollte, ſo iſt dieſe Gleichgültigkeit und Willkür, welche jedem das ſeine zutheilte, ebenſo ſtark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenſchaft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müßte, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Pſycho-

logie und Menſchenkenntniß zu ſprechen pflegt, ihre Schädelſtätten und Knochenformen zuweiſt. — Der Schädel des Mörders hat dieſes — nicht Organ, auch nicht Zeichen, ſondern dieſen Knorren; aber dieſer Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenſchaften, ſo wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertiefungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertiefungen. Und wieder kann ſein Mordſinn, auf welchen Knorren oder welche Vertiefung es ſey, und hinwiederum dieſe, auf welche Eigenſchaft es ſey, bezogen werden; denn weder iſt der Mörder nur dieß Abſtraktum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertiefung. Die Beobachtungen, welche hierüber angeſtellt werden, müſſen darum gerade auch ſo gut lauten, als der Regen des Krämers und der Hausfrau am Jahrmarkte und bei der Wäſche. Krämer und Hausfrau konnten auch die Beobachtung machen, daß es immer regnet, wenn dieſer Nachbar vorbeigeht, oder wenn Schweinsbraten gegeſſen wird. Wie der Regen gegen dieſe Umſtände, ſo gleichgültig iſt für die Beobachtung dieſe Beſtimmtheit des Geiſtes gegen dieſes beſtimmte Seyn des Schädels. Denn von den beiden Gegenſtänden dieſes Beobachtens iſt der eine ein trockenes Fürſichſeyn, eine knöcherne Eigenſchaft des Geiſtes, wie der andere ein trockenes Anſichſeyn; ein ſo knöchernes Ding, als beide ſind, iſt vollkommen gleichgültig gegen alles Andere; es iſt dem hohen Knorren eben ſo gleichgültig, ob ein Mörder in ſeiner Nachbarſchaft, als dem Mörder, ob die Plattheit in ſeiner Nähe iſt.

Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß mit irgend einer Eigenſchaft, Leidenſchaft u. ſ. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden ſey, unüberwindlich übrig. Man kann ſich den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieſer Schädelſtelle, den Dieb mit einer dort, vorſtellen. Von dieſer Seite iſt die Schädelwiſſenſchaft noch großer Erweiterung fähig; denn zunächſt ſcheint ſie ſich nur auf die Verbindung eines

Knorren mit einer Eigenſchaft an demſelben Individuum, ſo daß dieſes beide beſitzt, einzuſchränken. Aber ſchon die natürliche Schädelwiſſenſchaft, — denn es muß ſo gut eine ſolche, als eine natürliche Phyſiognomik geben, — geht über dieſe Schranke hinaus; ſie urtheilt nicht nur, daß ein ſchlauer Menſch einen fauſtdicken Knorren hinter den Ohren ſitzen habe, ſondern ſie ſtellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht ſelbſt, ſondern das andere eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Eben ſo kann man ſich auch den, der mit dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch ſeinen Nachbar, und weiter hinaus ſeine Mitbürger u. ſ. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schädelſtelle vorſtellen, ſo gut als die fliegende Kuh, die zuerſt von dem Krebs, der auf dem Eſel ritt, geliebkoſt und hernach u. ſ. f. wurde. — Wird aber die Möglichkeit nicht im Sinne der Möglichkeit des Vorſtellens, ſondern der innern Möglichkeit, oder des Begriffs genommen, ſo iſt der Gegenſtand eine ſolche Wirklichkeit, welche reines Ding und ohne dergleichen Bedeutung iſt und ſeyn ſoll, und ſie alſo nur in der Vorſtellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beiden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu beſtimmen, theils friſch gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ſey, theils ſich unterſtützend mit der Analogie von Schädeln der Thiere, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menſchen, von denen es aber zugleich um eben ſo ſchwerer zu ſagen wird, welchen ſie haben, indem es nicht der Vorſtellung eines jeden Menſchen ſo leicht ſeyn kann, ſich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — ſo findet der Beobachter bei der Verſicherung der Geſetze, die er entdeckt haben will, eine vorzügliche Hülfe an einem Unterſchiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muß. — Das Seyn des Geiſtes kann wenigſtens nicht als ſo etwas ſchlechthin Unverrücktes und Unver-

rückbares genommen werden. Der Menſch iſt frei; es wird zugegeben, daß das urſprüngliche Seyn nur Anlagen ſind, über welche er viel vermag, oder welche günſtiger Umſtände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein urſprüngliches Seyn des Geiſtes iſt eben ſo wohl als ein ſolches auszuſprechen, das nicht als Seyn exiſtirt. Widerſprächen alſo Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Geſetz zu verſichern einfällt, wäre es ſchön Wetter am Jahrmarkte oder bei der Wäſche, ſo könnten Krämer und Hausfrau ſprechen, daß es eigentlich regnen ſollte, und die Anlage doch dazu vorhanden ſey; eben ſo das Schädelbeobachten, — daß dieß Individuum eigentlich ſo ſeyn ſollte, wie der Schädel nach dem Geſetze ausſagt, und eine urſprüngliche Anlage habe, die aber nicht ausgebildet worden ſey; vorhanden iſt dieſe Qualität nicht, aber ſie ſollte vorhanden ſeyn. — Das Geſetz und das Sollen gründet ſich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bei dieſer Beſtimmtheit des Schädels; iſt aber die Wirklichkeit nicht vorhanden, ſo gilt die leere Möglichkeit für eben ſo viel. — Dieſe Möglichkeit, d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgeſtellten Geſetzes und hiermit ihm widerſprechende Beobachtungen müſſen eben dadurch hereinkommen, daß die Freiheit des Individuums und die entwickelnden Umſtände gleichgültig gegen das Seyn überhaupt ſind ſowohl gegen es als urſprüngliches Inneres wie als äußeres Knöchernes, und daß das Individuum auch etwas Anderes ſeyn kann, als es innerlich urſprünglich und noch mehr als ein Knochen iſt.

Wir erhalten alſo die Möglichkeit, daß dieſer Knorren oder Vertiefung des Schädels ſowohl etwas Wirkliches als auch nur eine Anlage, und zwar unbeſtimmt zu irgend etwas, daß er etwas Nichtwirkliches bezeichne; wir ſehen es einer ſchlechten Ausrede wie immer ergehen, daß ſie wider dasjenige, dem ſie aufhelfen ſoll, ſelbſt zu gebrauchen ſteht. Wir ſehen das Mei-

nen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das Gegentheil deſſen gedankenlos ſelbſt zu ſagen, was es feſt hält: — zu ſagen, es wird durch dieſen Knochen irgend Etwas angedeutet, aber eben ſo gut auch nicht.

Was der Meinung ſelbſt bei dieſer Ausrede vorſchwebt, iſt der wahre ſie gerade vertilgende Gedanke, daß das Seyn als ſolches überhaupt nicht die Wahrheit des Geiſtes iſt. Wie ſchon die Anlage ein urſprüngliches Seyn iſt, das an der Thätigkeit des Geiſtes keinen Antheil hat, ein eben ſolches iſt ſeiner Seits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geiſtige Thätigkeit iſt ein Ding für das Bewußtſeyn, und ſo wenig ſein Weſen, daß es vielmehr das Gegentheil deſſelben und das Bewußtſeyn ſich allein wirklich iſt durch die Negation und Vertilgung eines ſolchen Seyns. — Es iſt von dieſer Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzuſehen, für das wirkliche Daſeyn des Bewußtſeyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeußere des Geiſtes betrachtet wird, denn das Aeußere iſt eben die ſeyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu ſagen, daß von dieſem Aeußern nur auf das Innere, das etwas Anderes ſey, geſchloſſen werde, das Aeußere nicht das Innere ſelbſt, ſondern nur deſſen Ausdruck ſey. Denn in dem Verhältniſſe beider zu einander, fällt eben auf die Seite des Innern die Beſtimmung der ſich denkenden und gedachten, auf die Seite des Aeußern aber die der ſeyenden Wirklichkeit. — Wenn alſo einem Menſchen geſagt wird, du (dein Inneres) biſt dieß, weil dein Knochen ſo beſchaffen iſt, ſo heißt es nichts anderes, als ich ſehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an. Die bei der Phyſiognomik erwähnte Erwiederung eines ſolchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächſt die weichen Theile aus ihrem Anſehen und Lage, und erweiſt nur, daß dieſe kein wahres Anſich, nicht die Wirklichkeit des Geiſtes ſind; — hier müßte die Erwiederung eigentlich ſo weit gehen, einem, der ſo urtheilt, den

Schädel einzuſchlagen, um gerade ſo greiflich, als ſeine Weisheit iſt, zu erweiſen, daß ein Knochen für den Menſchen nichts Anſich, viel weniger ſeine wahre Wirklichkeit iſt. —

Der rohe Inſtinkt der ſelbſtbewußten Vernunft wird eine Schädelwiſſenſchaft unbeſehen verwerfen, — dieſen anderen beobachtenden Inſtinkt derſelben, der zur Ahnung des Erkennens gediehen, es auf die geiſtloſe Weiſe, daß das Aeußere Ausdruck des Innern ſey, erfaßt hat. Aber je ſchlechter der Gedanke iſt, deſto weniger fällt es zuweilen auf, worin beſtimmt ſeine Schlechtigkeit liegt, und deſto ſchwerer iſt es, ſie aus einander zu legen. Denn der Gedanke heißt um ſo ſchlechter, je reiner und leerer die Abſtraktion iſt, welche ihm für das Weſen gilt. Der Gegenſatz aber, auf den es hier ankömmt, hat zu ſeinen Gliedern die ihrer bewußte Individualität, und die Abſtraktion der ganz zum Dinge gewordenen Aeußerlichkeit, — jenes innre Seyn des Geiſtes als feſtes geiſtloſes Seyn aufgefaßt, eben ſolchem Seyn entgegengeſetzt. — Damit ſcheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher ſie ſich ſelbſt verlaſſen, und ſich überſchlagen muß; denn erſt das ganz Schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an ſich, ſich zu verkehren. — Wie von dem jüdiſchen Volke geſagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils ſtehe, das Verworfenſte ſey und geweſen ſey; was es an und für ſich ſeyn ſollte, dieſe Selbſtweſenheit iſt es ſich nicht, ſondern verlegt ſie jenſeits ſeiner; es macht ſich durch dieſe Entäußerung ein höheres Daſeyn möglich, wenn es ſeinen Gegenſtand wieder in ſich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns ſtehen geblieben, weil der Geiſt um ſo größer iſt, aus je größerem Gegenſatze er in ſich zurückkehrt; dieſen Gegenſatz aber macht er ſich in dem Aufheben ſeiner unmittelbaren Einheit und in der Entäußerung ſeines Fürſichſeyns. Allein wenn ein ſolches Bewußtſeyn ſich nicht reflektirt, iſt die Mitte, worin

es ſteht, die unſelige Leere, indem dasjenige, was ſie erfüllen ſollte, zum feſten Extreme geworden iſt. So iſt dieſe letzte Stufe der beobachtenden Vernunft ihre ſchlechteſte, aber darum ihre Umkehrung nothwendig.

Denn die Ueberſicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältniſſen, welche den Inhalt und Gegenſtand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daß in ihrer erſten Weiſe, in der Beobachtung der Verhältniſſe der unorganiſchen Natur ihr ſchon das ſinnliche Seyn verſchwindet; die Momente ihres Verhältniſſes ſtellen ſich als reine Abſtraktionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daſeyn von Dingen feſtgeknüpft ſeyn ſollten, das aber verloren geht, ſo daß das Moment ſich als reine Bewegung und als Allgemeines erweiſt. Dieſer freie in ſich vollendete Prozeß behält die Bedeutung eines Gegenſtändlichen; tritt aber nun als ein Eins auf; im Prozeſſe des Unorganiſchen iſt das Eins das nicht exiſtirende Innere; als Eins aber exiſtirend iſt er das Organiſche. — Das Eins ſteht als Fürſichſeyn oder negatives Weſen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht ſich dieſem und bleibt frei für ſich, ſo daß der Begriff, nur im Elemente der abſoluten Vereinzelung realiſirt, in der organiſchen Exiſtenz ſeinen wahrhaften Ausdruck, als Allgemeines da zu ſeyn, nicht findet, ſondern ein Aeußeres oder, was daſſelbe iſt, ein Inneres der organiſchen Natur bleibt. — Der organiſche Prozeß iſt nur frei an ſich, iſt es aber nicht für ſich ſelbſt; im Zwecke tritt das Fürſichſeyn ſeiner Freiheit ein; exiſtirt als ein anderes Weſen, als eine ihrer ſelbſt bewußte Weisheit, die außer jenem iſt. Die beobachtende Vernunft wendet ſich alſo an dieſe, an den Geiſt, den als Allgemeinheit exiſtirenden Begriff oder als Zweck exiſtirenden Zweck, und ihr eignes Weſen iſt ihr nunmehr der Gegenſtand.

Sie wendet ſich zuerſt an ſeine Reinheit; aber indem ſie Auffaſſen des in ſeinen Unterſchieden ſich bewegenden Gegen-

ſtandes als eines Seyenden iſt, werden ihr Geſetze des Denkens, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieſer Geſetze nur Momente ſind, verlaufen ſie ſich in das Eins des Selbſtbewußtſeyns. — Dieſer neue Gegenſtand eben ſo als Seyendes genommen, iſt das einzelne zufällige Selbſtbewußtſeyn; das Beobachten ſteht daher innerhalb des gemeinten Geiſtes und des zufälligen Verhältniſſes von bewußter Wirklichkeit auf unbewußte. Er an ſich ſelbſt nur iſt die Nothwendigkeit dieſer Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht ſeine wollende und thuende Wirklichkeit mit ſeiner in ſich reflektirten und betrachtenden Wirklichkeit, die ſelbſt gegenſtändlich iſt. Dieſes Aeußere, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm ſelbſt hat, iſt zugleich als Zeichen etwas Gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen ſollte, ſo wie das, welches ſich das Zeichen ſetzt, gleichgültig gegen dieſes.

Von dieſer wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum feſten Seyn zurück, und ſpricht ihrem Begriffe nach aus, daß die Aeußerlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, ſondern als todtes Ding die äußere und unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes ſey. Was von der allererſten Beobachtung der unorganiſchen Natur aufgehoben wurde, daß nämlich der Begriff als Ding vorhanden ſeyn ſollte, ſtellt dieſe letzte Weiſe ſo her, daß ſie die Wirklichkeit des Geiſtes ſelbſt zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem todten Seyn die Bedeutung des Geiſtes giebt. — Die Beobachtung iſt damit dazu gekommen, es auszuſprechen, was unſer Begriff von ihr war, daß nämlich die Gewißheit der Vernunft ſich ſelbſt als gegenſtändliche Wirklichkeit ſucht. — Man meint zwar dabei wohl nicht, daß der Geiſt, der von einem Schädel vorgeſtellt wird, als Ding ausgeſprochen werde; es ſoll kein Materialismus, wie man es nennt, in dieſem Gedanken liegen, ſondern der Geiſt vielmehr noch etwas

anderes als dieſe Knochen ſeyn; aber er iſt, heißt ſelbſt nichts anderes, als, er iſt ein Ding. Wenn das Seyn als ſolches oder Dingſeyn von dem Geiſte prädicirt wird, ſo iſt darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein ſolches wie ein Knochen iſt. Es muß daher für höchſt wichtig angeſehen werden, daß der wahre Ausdruck davon, daß vom Geiſte rein geſagt wird, er iſt, ſich gefunden hat. Wenn ſonſt vom Geiſte geſagt wird, er iſt, hat ein Seyn, iſt ein Ding, eine einzelne Wirklichkeit, ſo wird damit nicht etwas gemeint, das man ſehen, oder in die Hand nehmen, ſtoßen und ſo fort, kann, aber geſagt wird ein ſolches, und was in Wahrheit geſagt wird, drückt ſich hiermit ſo aus, daß das Seyn des Geiſtes ein Knochen iſt.

Dieß Reſultat hat nun eine gedoppelte Bedeutung, einmal ſeine wahre, inſofern es eine Ergänzung des Reſultats der vorhergehenden Bewegung des Selbſtbewußtſeyns iſt. Das unglückliche Selbſtbewußtſeyn entäußerte ſich ſeiner Selbſtſtändigkeit und rang ſein Fürſichſeyn zum Dinge heraus. Es kehrte dadurch aus dem Selbſtbewußtſeyn in das Bewußtſeyn zurück, d. h. in das Bewußtſeyn, für welches der Gegenſtand ein Seyn, ein Ding iſt; — aber dieß, was Ding iſt, iſt das Selbſtbewußtſeyn; es iſt alſo die Einheit des Ich und des Seyns, die Kategorie. Indem der Gegenſtand für das Bewußtſeyn ſo beſtimmt iſt, hat es Vernunft. Das Bewußtſeyn, ſo wie das Selbſtbewußtſeyn iſt an ſich eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewußtſeyn, dem der Gegenſtand als die Kategorie ſich beſtimmt hat, kann geſagt werden, daß es Vernunft habe; — hiervon aber iſt noch das Wiſſen, was Vernunft iſt, unterſchieden. — Die Kategorie, welche die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen iſt, muß beide Formen durchlaufen, und das beobachtende Bewußtſeyn iſt eben dieſes, dem ſie ſich in der Form des Seyns darſtellt. In ſeinem Reſultate ſpricht das Bewußtſeyn dasjenige, deſſen bewußtloſe Ge-

wißheit es iſt, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er iſt das unendliche Urtheil, daß das Selbſt ein Ding iſt, — ein Urtheil, das ſich ſelbſt aufhebt. — Durch dieſes Reſultat iſt alſo beſtimmt zur Kategorie dieß hinzugekommen, daß ſie dieſer ſich aufhebende Gegenſatz iſt. Die reine Kategorie, welche in der Form des Seyns oder der Unmittelbarkeit für das Bewußtſeyn iſt, iſt der noch unvermittelte, nur vorhandene Gegenſtand, und das Bewußtſeyn ein eben ſo unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils iſt der Uebergang der Unmittelbarkeit in die Vermittlung oder Negativität. Der vorhandene Gegenſtand iſt daher als ein negativer beſtimmt, das Bewußtſeyn aber als Selbſtbewußtſeyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des Seyns im Beobachten durchlaufen hat, iſt jetzt in der Form des Fürſichſeyns geſetzt; das Bewußtſeyn will ſich nicht mehr unmittelbar finden, ſondern durch ſeine Thätigkeit ſich ſelbſt hervorbringen. Es ſelbſt iſt ſich der Zweck ſeines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Reſultats iſt die ſchon betrachtete des begriffloſen Beobachtens. Dieſes weiß ſich nicht anders zu faſſen und auszuſprechen, als daß es unbefangen den Knochen, wie er ſich als ſinnliches Ding findet, das ſeine Gegenſtändlichkeit für das Bewußtſeyn nicht zugleich verliert, für die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns ausſagt. Es hat aber auch darüber, daß es dieß ſagt, keine Klarheit des Bewußtſeyns, und faßt ſeinen Satz nicht in der Beſtimmtheit ſeines Subjekts und Prädikats und der Beziehung derſelben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen ſich ſelbſt auflöſenden Urtheils und des Begriffs. — Es verbirgt ſich vielmehr aus einem tiefer liegenden Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, das hier als eine natürliche Honnetetät erſcheint, die Schmählichkeit des begriffloſen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns

einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenloſigkeit ſelbſt, mancherlei Verhältniſſe von Urſache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. ſ. w., die hier keinen Sinn haben, einzumiſchen, und durch Unterſcheidungen, die von ihnen hergenommen ſind, das Grelle des Satzes zu verſtecken.

Gehirnſieber und dergleichen als das Seyn des Geiſtes betrachtet, ſind ſchon eine gedachte nur hypothetiſche, — nicht *daſeyende*, nicht gefühlte, geſehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn ſie *da ſind*, wenn ſie geſehen werden, ſind ſie todte Gegenſtände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geiſtes. Aber die eigentliche Gegenſtändlichkeit muß eine *unmittelbare*, *ſinnliche* ſeyn, ſo daß der Geiſt in dieſer als todten, — denn der Knochen iſt das Todte, inſofern es am Lebendigen ſelbſt iſt, — als wirklich geſetzt wird. — Der Begriff dieſer Vorſtellung iſt, daß die Vernunft ſich *alle Dingheit*, auch die *rein gegenſtändliche ſelbſt* iſt; ſie iſt aber dieß *im Begriffe*, oder der Begriff iſt nur ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff ſelbſt iſt, zu einer deſto albernern Vorſtellung ſinkt er herab, wenn ſein Inhalt nicht als Begriff, ſondern als Vorſtellung iſt, — wenn das ſich ſelbſt aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewußtſeyn dieſer ſeiner Unendlichkeit genommen wird, ſondern als ein bleibender Satz, und deſſen Subjekt und Prädikat jedes für ſich gelten, das Selbſt als Selbſt, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andere ſeyn ſoll. — Die Vernunft, weſentlich der Begriff, iſt unmittelbar in ſich ſelbſt und ihr Gegentheil entzweit, ein Gegenſatz, der eben darum eben ſo unmittelbar aufgehoben iſt. Aber ſich ſo als ſich ſelbſt und als ihr Gegentheil darbietend, und feſtgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieſes Auseinandertretens, iſt ſie unvernünftig aufgefaßt; und je reiner die Momente deſſelben ſind, deſto greller iſt die Erſcheinung dieſes Inhalts, der allein entweder für das Bewußtſeyn iſt, oder von ihm unbefangen allein ausgeſprochen wird. — Das *Tiefe*, das der Geiſt von innen heraus,

aber nur bis in ſein *vorſtellendes Bewußtſeyn* treibt und es in dieſem ſtehen läßt — und die *Unwiſſenheit* dieſes Bewußtſeyns, was das iſt, was es ſagt, iſt dieſelbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs ſeiner höchſten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Piſſens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des ſich ſelbſt erfaſſenden Lebens, das in der Vorſtellung bleibende Bewußtſeyn deſſelben aber verhält ſich als Piſſen.

B.

Die Verwirklichung des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns durch ſich ſelbſt.

Das Selbſtbewußtſeyn fand das Ding als ſich, und ſich als Ding; d. h. *es iſt für es*, daß es *an ſich* die gegenſtändliche Wirklichkeit iſt. Es iſt nicht mehr die *unmittelbare* Gewißheit, alle Realität zu ſeyn; ſondern eine ſolche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, ſo daß ſeine *Gegenſtändlichkeit* nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Weſen *es ſelbſt* iſt. — Der Gegenſtand, auf welchen es ſich poſitiv bezieht, iſt daher ein Selbſtbewußtſeyn; er iſt in der Form der Dingheit, d. h. er iſt *ſelbſtſtändig*; aber es hat die Gewißheit, daß dieſer ſelbſtſtändige Gegenſtand kein Fremdes für es iſt; es weiß hiermit, daß es *an ſich* von ihm anerkannt iſt; es iſt der *Geiſt*, der die Gewißheit hat in der Verdopplung ſeines Selbſtbewußtſeyns und in der Selbſtſtändigkeit beider ſeine Einheit mit ſich ſelbſt zu haben. Dieſe Gewißheit hat ſich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es *an ſich* und in ſeiner *innern* Gewißheit ſey, ſoll in ſein Bewußtſeyn treten, und *für es* werden.

Was die allgemeinen Stationen dieſer Verwirklichung ſeyn

werden, bezeichnet ſich im Allgemeinen ſchon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie die beobachtende Vernunft in dem Elemente der Kategorie die Bewegung des Bewußtſeyns, nämlich die ſinnliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verſtand wiederholte, ſo wird dieſe auch die doppelte Bewegung des Selbſtbewußtſeyns wieder durchlaufen, und aus der Selbſtſtändigkeit in ſeine Freiheit übergehen. Zuerſt iſt dieſe thätige Vernunft ihrer ſelbſt nur als eines Individuums bewußt, und muß als ein ſolches ſeine Wirklichkeit im Andern fordern und hervorbringen — alsdann aber, indem ſich ſein Bewußtſeyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, und iſt ſich ſeiner als Vernunft, als an und für ſich ſchon Anerkanntes bewußt, welches in ſeinem reinen Bewußtſeyn alles Selbſtbewußtſeyn vereinigt; es iſt das einfache geiſtige Weſen, das, indem es zugleich zum Bewußtſeyn kommt, die reale Subſtanz iſt, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, ſo daß ſie gegen dieſen nur einzelne Momente ſeines Werdens ſind, die ſich zwar losreißen, und als eigene Geſtalten erſcheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daſeyn und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, inſofern ſie in ihm ſelbſt ſind und bleiben.

Nehmen wir dieſes Ziel, das der Begriff iſt, der uns ſchon entſtanden, nämlich das anerkannte Selbſtbewußtſeyn, das in dem andern freien Selbſtbewußtſeyn die Gewißheit ſeiner ſelbſt, und eben darin ſeine Wahrheit hat — in ſeiner Realität auf, oder heben wir dieſen noch innern Geiſt als die ſchon zu ihrem Daſeyn gediehene Subſtanz heraus, ſo ſchließt ſich in dieſem Begriffe das Reich der Sittlichkeit auf. Denn dieſe iſt nichts anderes als in der ſelbſtſtändigen Wirklichkeit der Individuen die abſolute geiſtige Einheit ihres Weſens; ein an ſich allgemeines Selbſtbewußtſeyn, das ſich in einem andern Bewußtſeyn ſo wirklich iſt, daß dieſes vollkommene Selbſtſtändigkeit hat, oder ein Ding für es, und daß es eben darin

der Einheit mit ihm ſich bewußt iſt, und in dieſer Einheit mit dieſem gegenſtändlichen Weſen erſt Selbſtbewußtſeyn iſt. Dieſe ſittliche Subſtanz in der Abſtraktion der Allgemeinheit, iſt ſie nur das gedachte Geſetz; aber ſie iſt eben ſo ſehr unmittelbar wirkliches Selbſtbewußtſeyn oder ſie iſt Sitte. Das einzelne Bewußtſeyn iſt umgekehrt nur dieſes ſeyende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtſeyns in ſeiner Einzelnheit als ſeines Seyns ſich bewußt, indem ſein Thun und Daſeyn die allgemeine Sitte iſt.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der ſelbſtbewußten Vernunft, in der Selbſtſtändigkeit des Andern die vollſtändige Einheit mit ihm anzuſchauen, oder dieſe von mir vorgefundene freie Dingheit eines Andern, welche das Negative Meiner ſelbſt iſt, als mein Fürmichſeyn zum Gegenſtande zu haben, — ſeine vollendete Realität. Die Vernunft iſt als die flüſſige allgemeine Subſtanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche eben ſo in viele vollkommen ſelbſtſtändige Weſen wie das Licht in Sterne als unzählige für ſich leuchtende Punkte zerſpringt, die in ihrem abſoluten Fürſichſeyn nicht nur an ſich in der einfachen ſelbſtſtändigen Subſtanz aufgelößt ſind, ſondern für ſich ſelbſt; ſie ſind ſich bewußt dieſe einzelne ſelbſtſtändige Weſen dadurch zu ſeyn, daß ſie ihre Einzelnheit aufopfern und dieſe allgemeine Subſtanz ihre Seele und Weſen iſt; ſo wie dieß Allgemeine wieder das Thun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk iſt.

Das rein einzelne Thun und Treiben des Individuums bezieht ſich auf die Bedürfniſſe, welche es als Naturweſen, d. h. als ſeyende Einzelnheit hat. Daß ſelbſt dieſe ſeine gemeinſten Funktionen nicht zunichte werden, ſondern Wirklichkeit haben, geſchieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks. — Nicht nur aber dieſe Form des Beſtehens ſeines Thuns überhaupt hat es in der allge-

meinen Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr ſeinen Inhalt; was es thut, iſt die allgemeine Geſchicklichkeit und Sitte aller. Dieſer Inhalt, inſofern er ſich vollkommen vereinzelt, iſt in ſeiner Wirklichkeit in das Thun Aller verſchränkt. Die Arbeit des Individuums für ſeine Bedürfniſſe iſt eben ſo ſehr eine Befriedigung der Bedürfniſſe der Andern als ſeiner eigenen, und die Befriedigung der ſeinigen erreicht es nur durch die Arbeit der Andern. — Wie der Einzelne in ſeiner einzelnen Arbeit ſchon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, ſo vollbringt er auch wieder die allgemeine als ſeinen bewußten Gegenſtand; das Ganze wird als Ganzes ſein Werk, für das er ſich aufopfert, und eben dadurch ſich ſelbſt von ihm zurückerhält. — Es iſt hier nichts, das nicht gegenſeitig wäre, nichts, woran nicht die Selbſtſtändigkeit des Individuums ſich in der Auflöſung ihres Fürſichſeyns, in der Negation ihrer ſelbſt, ihre poſitive Bedeutung für ſich zu ſeyn, gäbe. Dieſe Einheit des Seyns für Anderes oder des ſich zum Dinge Machens, und des Fürſichſeyns, dieſe allgemeine Subſtanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Geſetzen ſeines Volks; aber dieß ſeyende unwandelbare Weſen iſt nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengeſetzt ſcheinenden einzelnen Individualität ſelbſt; die Geſetze ſprechen das aus, was jeder Einzelne iſt, und thut; das Individuum erkennt ſie nicht nur als ſeine allgemeine gegenſtändliche Dingheit, ſondern eben ſo ſehr ſich in ihr, oder als vereinzelt in ſeiner eigenen Individualität und in jedem ſeiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiſte hat daher jeder nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt, nichts anderes in der ſeyenden Wirklichkeit zu finden, als ſich ſelbſt; er iſt der Andern ſo gewiß als ſeiner. — Ich ſchaue es in allen an, daß ſie für ſich ſelbſt nur dieſe ſelbſtſtändigen Weſen ſind, als Ich es bin; Ich ſchaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen ſo an, daß ſie wie durch Mich, ſo durch die Andern ſelbſt iſt. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freien Volke iſt darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; ſie iſt gegenwärtiger lebendiger Geiſt, worin das Individuum ſeine Beſtimmung, d. h. ſein allgemeines und einzelnes Weſen, nicht nur ausgeſprochen und als Dingheit vorhanden findet, ſondern ſelbſt dieſes Weſen iſt, und ſeine Beſtimmung auch erreicht hat. Die weiſeſten Männer des Alterthums haben darum den Ausſpruch gethan: daß die Weisheit und die Tugend darin beſtehen, den Sitten ſeines Volks gemäß zu leben.

Aus dieſem Glücke aber, ſeine Beſtimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches zunächſt nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geiſt iſt, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weiſe geſagt werden.

Die Vernunft muß aus dieſem Glücke heraustreten; denn nur an ſich oder unmittelbar iſt das Leben eines freien Volks die reale Sittlichkeit, oder ſie iſt eine ſeyende, und damit iſt auch dieſer allgemeine Geiſt ſelbſt ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Geſetze, eine beſtimmte ſittliche Subſtanz, welche erſt in dem höheren Momente, nämlich im Bewußtſeyn über ihr Weſen, die Beſchränkung auszieht, und nur in dieſem Erkennen ihre abſolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Seyn; in dieſem iſt ſie theils eine beſchränkte, theils iſt die abſolute Beſchränkung eben dieß, daß der Geiſt in der Form des Seyns iſt.

Ferner iſt daher das einzelne Bewußtſeyn, wie es unmittelbar ſeine Exiſtenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem ſich der Geiſt nicht in ſeine abſtrakte Momente aufgelößt hat, und das ſich alſo auch nicht als reine Einzelnheit für ſich zu ſeyn weiß. Iſt es aber zu dieſem Gedanken gekommen, wie es muß, ſo iſt dieſe unmittelbare Einheit mit dem Geiſte oder ſein Seyn in ihm, ſein Vertrauen verloren; es für ſich iſolirt, iſt ſich nun das

Weſen, nicht mehr der allgemeine Geiſt. Das Moment dieſer Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns iſt zwar in dem allgemeinen Geiſte ſelbſt, aber nur als eine verſchwindende Größe, die, wie ſie für ſich auftritt, in ihm eben ſo unmittelbar ſich auflößt und nur als Vertrauen zum Bewußtſeyn kommt. Indem es ſich ſo fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Weſens iſt, muß ſelbſt dazu gelangen, als Weſen ſich darzuſtellen, — ſo iſt das Individuum den Geſetzen und Sitten gegenüber getreten; ſie ſind nur ein Gedanke ohne abſolute Weſenheit, eine abſtrakte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber iſt als dieſes Ich ſich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbſtbewußtſeyn hat dieſes Glück noch nicht erreicht, ſittliche Subſtanz, der Geiſt eines Volks zu ſeyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, iſt der Geiſt zuerſt noch nicht als ſolcher durch ſich ſelbſt verwirklicht; er iſt nur als inneres Weſen oder als die Abſtraktion geſetzt. — Oder er iſt erſt unmittelbar; unmittelbar ſeyend aber iſt er einzeln; er iſt das praktiſche Bewußtſeyn, das in ſeine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einſchreitet, ſich in dieſer Beſtimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, ſich als Dieſen, als ſein ſeyendes Gegenbild zu erzeugen und ſich dieſer Einheit ſeiner Wirklichkeit mit dem gegenſtändlichen Weſen bewußt zu werden. Es hat die Gewißheit dieſer Einheit; es gilt ihm, daß ſie an ſich oder daß dieſe Uebereinſtimmung ſeiner und der Dingheit ſchon vorhanden iſt, nur ihm noch durch es zu werden hat, oder daß ſein Machen eben ſo das Finden derſelben iſt. Indem dieſe Einheit Glück heißt, wird dieß Individuum hiermit ſein Glück zu ſuchen von ſeinem Geiſte in die Welt hinausgeſchickt.

Wenn alſo die Wahrheit dieſes vernünftigen Selbſtbewußtſeyns für uns die ſittliche Subſtanz iſt, ſo iſt hier für es der Anfang ſeiner ſittlichen Welterfahrung. Von der Seite, daß es noch nicht zu jener geworden, dringt dieſe Beweguug auf

ſie, und das, was in ihr ſich aufhebt, ſind die einzelnen Momente, die ihm iſolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens, oder Naturtriebs, der ſeine Befriedigung erreicht, welche ſelbſt der Inhalt eines neuen Triebes iſt. — Von der Seite aber, daß das Selbſtbewußtſeyn das Glück in der Subſtanz zu ſeyn verloren, ſind dieſe Naturtriebe mit Bewußtſeyn ihres Zwecks als der wahren Beſtimmung und Weſenheit verbunden; die ſittliche Subſtanz iſt zum ſelbſtloſen Prädikate herabgeſunken, deſſen lebendige Subjekte die Individuen ſind, die ihre Allgemeinheit durch ſich ſelbſt zu erfüllen, und für ihre Beſtimmung aus ſich zu ſorgen haben. — In jener Bedeutung alſo ſind jene Geſtalten das Werden der ſittlichen Subſtanz, und gehen ihr vor; in dieſer folgen ſie, und löſen es für das Selbſtbewußtſeyn auf, was ſeine Beſtimmung ſey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit iſt, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derſelben in einen höheren über; nach dieſer aber die falſche Vorſtellung des Bewußtſeyns, das in ſie ſeine Beſtimmung ſetzt. Nach jener iſt das Ziel, das ſie erreichen, die unmittelbare ſittliche Subſtanz; nach dieſer aber das Bewußtſeyn derſelben, und zwar ein ſolches, das ſie als ſein eigenes Weſen weiß; und inſofern wäre dieſe Bewegung das Werden der Moralität, einer höheren Geſtalt als jene. Allein dieſe Geſtalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus, nämlich diejenige, welche in das Fürſichſeyn fällt, oder worin das Bewußtſeyn ſeine Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher ſie aus der Subſtanz ſelbſt hervorgeht. Da dieſe Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegenſatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, ſo gelten ſie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem ſie dringen, iſt die ſittliche Subſtanz. Aber indem unſeren Zeiten jene Form derſelben näher liegt, in welcher ſie erſcheinen, nachdem das Be-

wußtſeyn ſein ſittliches Leben verloren und es ſuchend jene Formen wiederholt, ſo mögen ſie mehr in dem Ausdrucke dieſer Weiſe vorgeſtellt werden.

Das Selbſtbewußtſeyn, welches nur erſt der Begriff des Geiſtes iſt, tritt dieſen Weg in der Beſtimmtheit an, ſich als einzelner Geiſt das Weſen zu ſeyn, und ſein Zweck iſt alſo, ſich als Einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieſes in ihr ſich zu genießen.

In der Beſtimmung ſich als Fürſichſeyendes das Weſen zu ſeyn, iſt es die Negativität des Andern; in ſeinem Bewußtſeyn tritt daher es ſelbſt als das Poſitive einem ſolchen gegenüber, das zwar iſt, aber für es die Bedeutung eines Nichtanſichſeyenden hat; das Bewußtſeyn erſcheint entzweit in dieſe vorgefundene Wirklichkeit, und in den Zweck, den es durch Aufheben derſelben vollbringt, und ſtatt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein erſter Zweck iſt aber ſein unmittelbares abſtraktes Fürſichſeyn, oder ſich als dieſes Einzelne in einem Andern oder ein anderes Selbſtbewußtſeyn als ſich anzuſchauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieſes Zwecks iſt, ſtellt das Selbſtbewußtſeyn höher, und es iſt ſich nunmehr Zweck, inſofern es zugleich allgemeines iſt, und das Geſetz unmittelbar an ihm hat. In der Vollbringung dieſes Geſetzes ſeines Herzens erfährt es aber, daß das einzelne Weſen hierbei ſich nicht erhalten, ſondern das Gute nur durch die Aufopferung deſſelben ausgeführt werden kann, und es wird zur Tugend. Die Erfahrung, welche ſie macht, kann keine andere ſeyn, als daß ihr Zweck an ſich ſchon ausgeführt iſt, das Glück unmittelbar im Thun ſelbſt ſich findet, und das Thun ſelbſt das Gute iſt. Der Begriff dieſer ganzen Sphäre, daß die Dingheit das Fürſichſeyn des Geiſtes ſelbſt iſt, wird in ihrer Bewegung für das Selbſtbewußtſeyn. Indem es ihn gefunden, iſt es ſich alſo Realität als unmittelbar ſich ausſprechende Individualität, die keinen Widerſtand an einer entgegengeſetzten

Wirklichkeit mehr findet, und der nur dieß Ausſprechen ſelbſt Gegenſtand und Zweck iſt.

a. Die Luſt und die Nothwendigkeit.

Das Selbſtbewußtſeyn, welches ſich überhaupt die Realität iſt, hat ſeinen Gegenſtand an ihm ſelbſt, aber als einen ſolchen, welchen es nur erſt für ſich hat, und der noch nicht ſeyend iſt; das Seyn ſteht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die ſeinige iſt, gegenüber; und es geht darauf, durch Vollführung ſeines Fürſichſeyns ſich als anderes ſelbſtſtändiges Weſen anzuſchauen. Dieſer erſte Zweck iſt, ſeiner als einzelnen Weſens in dem andern Selbſtbewußtſeyn bewußt zu werden, oder dieß Andere zu ſich ſelbſt zu machen; es hat die Gewißheit, daß an ſich ſchon dieß Andere es ſelbſt iſt. — Inſofern es aus der ſittlichen Subſtanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu ſeinem Fürſichſeyn ſich erhoben, ſo hat es das Geſetz der Sitte und des Daſeyns, die Kenntniſſe der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verſchwindenden Schatten hinter ſich; denn dieß iſt vielmehr ein Wiſſen von einem ſolchen, deſſen Fürſichſeyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbſtbewußtſeyns iſt. Es iſt in es ſtatt des himmliſch ſcheinenden Geiſtes der Allgemeinheit des Wiſſens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelnheit ſchweigt, der Erdgeiſt gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtſeyns iſt, als die wahre Wirklichkeit gilt.

Es verachtet Verſtand und Wiſſenſchaft
des Menſchen allerhöchſte Gaben —
es hat dem Teufel ſich ergeben
und muß zu Grunde geh'n.

Es ſtürzt alſo ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht ſich weniger ſein Glück, als daß es daſſelbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wiſſenſchaft, Geſetzen und

Grundſätzen, die allein zwiſchen ihm und ſeiner eigenen Wirklichkeit ſtehen, verſchwinden, als ein lebloſer Nebel, der es nicht mit der Gewißheit ſeiner Realität aufnehmen kann; es nimmt ſich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche eben ſo ſehr ſelbſt entgegen kommt, als ſie genommen wird.

Sein Thun iſt nur nach einem Momente ein Thun der Begierde; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenſtändlichen Weſens, ſondern nur auf die Form ſeines Andersſeyns oder ſeiner Selbſtſtändigkeit, die ein weſenloſer Schein iſt; denn an ſich gilt es ihm für daſſelbe Weſen, oder als ſeine Selbſtheit. Das Element, worin die Begierde und ihr Gegenſtand gleichgültig gegen einander und ſelbſtſtändig beſtehen, iſt das lebendige Daſeyn; der Genuß der Begierde hebt dieß, inſofern es ihrem Gegenſtande zukommt, auf. Aber hier iſt dieß Element, welches beiden die abgeſonderte Wirklichkeit giebt, vielmehr die Kategorie, ein Seyn, das weſentlich ein vorgeſtelltes iſt; es iſt daher das Bewußtſeyn der Selbſtſtändigkeit; — ſey es nun das natürliche, oder das zu einem Syſtem von Geſetzen ausgebildete Bewußtſeyn, welches die Individuen jedes für ſich erhält. Dieſe Trennung iſt nicht an ſich für das Selbſtbewußtſeyn, welches als ſeine eigene Selbſtheit das andere weiß. Es gelangt alſo zum Genuſſe der Luſt, zum Bewußtſeyn ſeiner Verwirklichung in einem als ſelbſtſtändig erſcheinenden Bewußtſeyn, oder zur Anſchauung der Einheit beider ſelbſtſtändigen Selbſtbewußtſeyn. Es erreicht ſeinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit deſſelben iſt. Es begreift ſich als dieſes einzelne fürſichſeyende Weſen, aber die Verwirklichung dieſes Zwecks iſt ſelbſt das Aufheben deſſelben, denn es wird ſich nicht Gegenſtand als dieſes Einzelne, ſondern vielmehr als Einheit ſeiner ſelbſt und des anderen Selbſtbewußtſeyns, hiermit als aufgehobenes Einzelnes oder als Allgemeines.

Die genoſſene Luſt hat wohl die poſitive Bedeutung, ſich

ſelbſt als gegenſtändliches Selbſtbewußtſeyn geworden zu ſeyn, aber eben ſo ſehr die negative, ſich ſelbſt aufgehoben zu haben; und indem es ſeine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt ſeine Erfahrung als Widerſpruch in ſein Bewußtſeyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit ſeiner Einzelnheit ſich von dem negativen Weſen vernichtet werden ſieht, das wirklichkeitslos jener leer gegenüberſteht und doch die verzehrende Macht deſſelben iſt. Dieſes Weſen iſt nichts anderes als der Begriff deſſen, was dieſe Individualität an ſich iſt. Sie iſt aber noch die ärmſte Geſtalt des ſich verwirklichenden Geiſtes; denn ſie iſt ſich erſt die Abſtraktion der Vernunft, oder die Unmittelbarkeit der Einheit des Fürſich- und des Anſichſeyns; ihr Weſen iſt alſo nur die abſtrakte Kategorie. Jedoch hat ſie nicht mehr die Form des unmittelbaren einfachen Seyns, wie dem beobachtenden Geiſte, wo ſie das abſtrakte Seyn, oder als Fremdes geſetzt, die Dingheit überhaupt iſt. Hier iſt in dieſe Dingheit das Fürſichſeyn und die Vermittlung getreten. Sie tritt daher als Kreis auf, deſſen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Weſenheiten iſt. Die erlangte Verwirklichung dieſer Individualität beſteht daher in nichts anderem, als daß ſie dieſen Kreis von Abſtraktionen aus der Eingeſchloſſenheit des einfachen Selbſtbewußtſeyns in das Element des Für-es-ſeyns, oder der gegenſtändlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbſtbewußtſeyn alſo in der genießenden Luſt als ſein Weſen zum Gegenſtande wird, iſt die Ausbreitung jener leeren Weſenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterſchiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenſtand, den die Individualität als ihr Weſen erfährt, keinen Inhalt. Er iſt das, was die Nothwendigkeit genannt wird; denn die Nothwendigkeit, das Schickſal und dergleichen, iſt eben dieſes, von dem man nicht zu ſagen weiß, was es thue, welches ſeine beſtimmten Geſetze und poſitiver Inhalt ſey, weil es der abſolute als Seyn

angeſchaute reine Begriff ſelbſt iſt, die einfache und leere aber unaufhaltſame und unſtörbare Beziehung, deren Werk nur das Nichts der Einzelnheit iſt. Sie iſt dieſer feſte Zuſammenhang, weil das Zuſammenhängende die reinen Weſenheiten oder die leeren Abſtraktionen ſind; Einheit, Unterſchied und Beziehung ſind Kategorien, deren jede nichts an und für ſich, nur in Beziehung auf ihr Gegentheil iſt, und die daher nicht auseinanderkommen können. Sie ſind durch ihren Begriff auf einander bezogen, denn ſie ſind die reinen Begriffe ſelbſt; und dieſe abſolute Beziehung und abſtrakte Bewegung macht die Nothwendigkeit aus. Die nur einzelne Individualität, die nur erſt den reinen Begriff der Vernunft zu ihrem Inhalte hat, ſtatt aus der todten Theorie in das Leben ſich geſtürzt zu haben, hat ſich alſo vielmehr nur in das Bewußtſeyn der eigenen Lebloſigkeit geſtürzt, und wird ſich nur als die leere und fremde Nothwendigkeit, als die todte Wirklichkeit zu Theil.

Der Uebergang geſchieht aus der Form des Eins in die der Allgemeinheit, aus einer abſoluten Abſtraktion in die andere; aus dem Zwecke des reinen Fürſichſeyns, das die Gemeinſchaft mit Andern abgeworfen, in das reine Gegentheil, das dadurch eben ſo abſtrakte Anſichſeyn. Dieß erſcheint hiermit ſo, daß das Individuum nur zu Grunde gegangen, und die abſolute Sprödigkeit der Einzelnheit an der eben ſo harten aber kontinuirlichen Wirklichkeit zerſtäubt iſt. — Indem es als Bewußtſeyn die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Gegentheils iſt, iſt dieſer Untergang noch für es; ſein Zweck und ſeine Verwirklichung, ſo wie der Widerſpruch deſſen, was ihm das Weſen war, und was an ſich das Weſen iſt; — es erfährt den Doppelſinn, der in dem liegt, was es that, nämlich ſein Leben ſich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieſer Uebergang ſeines lebendigen Seyns in die lebloſe Nothwendigkeit erſcheint ihm daher als eine Verkehrung,

die durch nichts vermittelt iſt. Das Vermittelnde müßte das ſeyn, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtſeyn alſo das eine Moment im andern erkännte, ſeinen Zweck und Thun in dem Schickſale, und ſein Schickſal in ſeinem Zwecke und Thun, ſein eigenes Weſen in dieſer Nothwendigkeit. Aber dieſe Einheit iſt für dieß Bewußtſeyn eben die Luſt ſelbſt, oder das einfache einzelne Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieſes ſeines Zwecks in das Moment ſeines wahren Weſens für es ein reiner Sprung in das Entgegengeſetzte; denn dieſe Momente ſind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, ſondern nur im reinen Selbſt, das ein Allgemeines oder das Denken iſt. Das Bewußtſeyn iſt ſich daher durch ſeine Erfahrung, worin ihm ſeine Wahrheit werden ſollte, vielmehr ein Räthſel geworden, die Folgen ſeiner Thaten ſind ihm nicht ſeine Thaten ſelbſt; was ihm widerfährt, iſt für es nicht die Erfahrung deſſen, was es an ſich iſt; der Uebergang nicht eine bloße Formänderung deſſelben Inhalts und Weſens, einmal vorgeſtellt, als Inhalt und Weſen des Bewußtſeyns, das andere Mal als Gegenſtand oder angeſchautes Weſen ſeiner ſelbſt. Die abſtrakte Nothwendigkeit gilt alſo für die nur negative unbegriffene Macht der Allgemeinheit, an welcher die Individualität zerſchmettert wird.

Bis hierher geht die Erſcheinung dieſer Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns; das letzte Moment ihrer Exiſtenz iſt der Gedanke ihres Verluſtes in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer ſelbſt als eines ſich abſolut fremden Weſens. Das Selbſtbewußtſeyn an ſich hat aber dieſen Verluſt überlebt; denn dieſe Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit iſt ſein eigenes Weſen. Dieſe Reflexion des Bewußtſeyns in ſich, die Nothwendigkeit als ſich zu wiſſen, iſt eine neue Geſtalt deſſelben.

b. Das Geſetz des Herzens, und der Wahnſinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbſtbewußtſeyn

iſt, dieß iſt für ſeine neue Geſtalt, worin es ſich ſelbſt als das Nothwendige iſt; es weiß unmittelbar das Allgemeine, oder das Geſetz in ſich zu haben; welches um dieſer Beſtimmung willen, daß es unmittelbar in dem Fürſichſeyn des Bewußtſeyns iſt, das Geſetz des Herzens heißt. Dieſe Geſtalt iſt für ſich als Einzelnheit Weſen, wie die vorige, aber ſie iſt um die Beſtimmung reicher, daß ihr dieß Fürſichſeyn als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Geſetz alſo, das unmittelbar das eigne des Selbſtbewußtſeyns iſt, oder ein Herz, das aber ein Geſetz an ihm hat, iſt der Zweck, den es zu verwirklichen geht. Es iſt zu ſehen, ob ſeine Verwirklichung dieſem Begriffe entſprechen, und ob es in ihr dieß ſein Geſetz als das Weſen erfahren wird.

Dieſem Herzen ſteht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen iſt das Geſetz nur erſt für ſich, noch nicht verwirklicht und alſo zugleich etwas Anderes, als der Begriff iſt. Dieſes Andere beſtimmt ſich dadurch als eine Wirklichkeit, die das Entgegengeſetzte des Zuverwirklichenden, hiermit der Widerſpruch des Geſetzes und der Einzelnheit iſt. Sie iſt alſo einer Seits ein Geſetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Geſetze des Herzens widerſpricht; — und anderer Seits eine unter ihr leidende Menſchheit, welche nicht dem Geſetze des Herzens folgt, ſondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan iſt. — Dieſe Wirklichkeit, die der jetzigen Geſtalt des Bewußtſeyns gegenüber erſcheint, iſt, wie erhellt, nichts anderes als das vorhergehende entzweite Verhältniß der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniß einer grauſamen Nothwendigkeit, von welcher jene erdrückt wird. Für uns tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Geſtalt gegenüber, weil dieſe an ſich aus ihr entſprungen, das Moment, woraus ſie herkommt, alſo nothwendig für ſie iſt; ihr aber erſcheint es als ein Vorgefundenes, indem ſie kein Bewußtſeyn über ihren Urſprung

hat, und ihr das Weſen iſt, vielmehr für ſich ſelbſt oder das Negative gegen dies poſitive Anſich zu ſeyn.

Dieſe dem Geſetze des Herzens widerſprechende Nothwendigkeit, ſo wie das durch ſie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf iſt alſo dieſe Individualität gerichtet. Sie iſt hiermit nicht mehr der Leichtſinn der vorigen Geſtalt, die nur die einzelne Luſt wollte, ſondern die Ernſthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Luſt in der Darſtellung ihres vortrefflichen eigenen Weſens und in der Hervorbringung des Wohls der Menſchheit ſucht. Was ſie verwirklicht, iſt ſelbſt das Geſetz, und ihre Luſt zugleich die allgemeine aller Herzen. Beides iſt ihr ungetrennt; ihre Luſt das Geſetzmäßige, und die Verwirklichung des Geſetzes der allgemeinen Menſchheit, Bereitung ihrer einzelnen Luſt. Denn innerhalb ihrer ſelbſt iſt unmittelbar die Individualität und das Nothwendige Eins; das Geſetz, Geſetz des Herzens. Die Individualität iſt noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beider nicht durch die vermittelnde Bewegung derſelben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren ungezogenen Weſens gilt für Darſtellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menſchheit.

Das Geſetz dagegen, welches dem Geſetze des Herzens gegenüberſteht, iſt vom Herzen getrennt und frei für ſich. Die Menſchheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Geſetzes mit dem Herzen, ſondern entweder in grauſamer Trennung und Leiden, oder wenigſtens in der Entbehrung des Genuſſes ſeiner ſelbſt bei der Befolgung des Geſetzes, und in dem Mangel des Bewußtſeyns der eignen Vortrefflichkeit bei der Ueberſchreitung deſſelben. Weil jene gewalthabende göttliche und menſchliche Ordnung von dem Herzen getrennt iſt, iſt ſie dieſem ein Schein, welcher das verlieren ſoll, was ihm noch zugeſellt iſt, nämlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in ihrem Inhalte wohl zufälliger

Weiſe mit dem Geſetze des Herzens übereinſtimmen, und dann kann ſich dieſes ſie gefallen laſſen; aber nicht das Geſetzmäßige rein als ſolches iſt ihm das Weſen, ſondern daß es darin das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, daß es ſich darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinſtimmt, iſt ſie auch ihrem Inhalte nach nichts an ſich, und muß dem Geſetze des Herzens weichen.

Das Individuum vollbringt alſo das Geſetz ſeines Herzens; es wird allgemeine Ordnung, und die Luſt zu einer an und für ſich geſetzmäßigen Wirklichkeit. Aber in dieſer Verwirklichung iſt es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniß, welches aufgehoben werden ſollte. Das Geſetz des Herzens hört eben durch ſeine Verwirklichung auf, Geſetz des Herzens zu ſeyn. Denn es erhält darin die Form des Seyns, und iſt nun allgemeine Macht, für welche dieſes Herz gleichgültig iſt, ſo daß das Individuum ſeine eigene Ordnung dadurch, daß es ſie aufſtellt, nicht mehr als die ſeinige findet. Durch die Verwirklichung ſeines Geſetzes bringt es daher nicht ſein Geſetz, ſondern, indem ſie an ſich die ſeinige, für es aber eine fremde iſt, nur dieß hervor, in die wirkliche Ordnung ſich zu verwickeln; und zwar in ſie als eine ihm nicht nur fremde ſondern feindliche Uebermacht. — Durch ſeine That ſetzt es ſich in oder vielmehr als das allgemeine Element der ſeyenden Wirklichkeit, und ſeine That ſoll ſelbſt nach ſeinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es ſich von ſich ſelbſt frei gelaſſen, es wächſt als Allgemeinheit für ſich fort und reinigt ſich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form ſeines unmittelbaren Fürſichſeyns erkennen will, erkennt ſich alſo nicht in dieſer freien Allgemeinheit, während es ihr zugleich angehört, denn ſie iſt ſein Thun. Dieß Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu widerſprechen, denn ſeine That ſoll

That ſeines einzelnen Herzens, nicht freie allgemeine Wirklichkeit ſeyn; und zugleich hat es ſie in der That anerkannt, denn das Thun hat den Sinn, ſein Weſen als freie Wirklichkeit zu ſetzen, d. h. die Wirklichkeit als ſein Weſen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff ſeines Thuns die nähere Weiſe beſtimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es ſich angehörig gemacht, ſich gegen es kehrt. Seine That gehört als Wirklichkeit dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber iſt die eigene Individualität, welche ſich als dieſe einzelne dem Allgemeinen entgegengeſetzte erhalten will. Es iſt nicht irgend ein beſtimmtes Geſetz, von deſſen Aufſtellung die Rede wäre, ſondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit iſt der zum Geſetze erhobene und geltenſollende Gedanke, daß in dem, was Geſetz iſt, jedes Herz ſich ſelbſt erkennen muß. Aber nur das Herz dieſes Individuums hat ſeine Wirklichkeit in ſeiner That, welche ihm ſein Fürſichſeyn oder ſeine Luſt ausdrückt, geſetzt. Sie ſoll unmittelbar als Allgemeines gelten, d. h. ſie iſt in Wahrheit etwas Beſonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, ſein beſonderer Inhalt ſoll als ſolcher für allgemein gelten. Daher finden in dieſem Inhalte die Andern nicht das Geſetz ihres Herzens, ſondern vielmehr das eines Andern vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Geſetze, daß in dem, was Geſetz iſt, jedes ſein Herz finden ſoll, kehren ſie ſich eben ſo gegen die Wirklichkeit, welche es aufſtellte, als es ſich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet alſo, wie zuerſt nur das ſtarre Geſetz, jetzt die Herzen der Menſchen ſelbſt ſeinen vortrefflichen Abſichten entgegen und zu verabſcheuen.

Weil dieß Bewußtſeyn die Allgemeinheit nur erſt als unmittelbare, und die Nothwendigkeii als Nothwendigkeit des Herzens kennt, iſt ihm die Natur der Verwirklichung und der Wirkſamkeit unbekannt, daß ſie als das Seyende in ihrer

Wahrheit vielmehr das Anſichallgemeine iſt, worin die Einzelnheit des Bewußtſeyns, die ſich ihr anvertraut, um als dieſe unmittelbare Einzelnheit zu ſeyn, vielmehr untergeht; ſtatt dieſes ſeines Seyns erlangt es alſo in dem Seyn die Entfremdung ſeiner ſelbſt. Dasjenige, worin es ſich nicht erkennt, iſt aber nicht mehr die todte Nothwendigkeit, ſondern die Nothwendigkeit als belebt durch die allgemeine Individualität. Es nahm dieſe göttliche und menſchliche Ordnung, die es geltend vorfand, für eine todte Wirklichkeit, worin, wie es ſelbſt, das ſich als dieſes für ſich ſeyende dem Allgemeinen entgegengeſetzte Herz fixirt, ſo die ihr angehören, das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt nicht hätten; es findet ſie aber vielmehr von dem Bewußtſeyn aller belebt, und als Geſetz aller Herzen. Es macht die Erfahrung, daß die Wirklichkeit belebte Ordnung iſt, zugleich in der That eben dadurch, daß es das Geſetz ſeines Herzens verwirklicht; denn dieß heißt nichts anderes, als daß die Individualität ſich als Allgemeines zum Gegenſtande wird, worin es ſich aber nicht erkennt.

Was alſo dieſer Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns aus ihrer Erfahrung als das Wahre hervorgeht, widerſpricht dem, was ſie für ſich iſt. Was ſie aber für ſich iſt, hat ſelbſt die Form abſoluter Allgemeinheit für ſie, und es iſt das Geſetz des Herzens, welches mit dem Selbſtbewußtſeyn unmittelbar Eins iſt. Zugleich iſt die beſtehende und lebendige Ordnung eben ſo ſein eigenes Weſen und Werk, es bringt nichts anderes hervor, als ſie; ſie iſt in gleich unmittelbarer Einheit mit dem Selbſtbewußtſeyn. Dieſes iſt auf dieſe Weiſe, einer gedoppelten entgegengeſetzten Weſenheit angehörend, an ſich ſelbſt widerſprechend, und im Innerſten zerrüttet. Das Geſetz dieſes Herzens iſt nur dasjenige, worin das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt erkennt; aber die allgemeine gültige Ordnung iſt durch die Verwirklichung jenes Geſetzes eben ſo ihm ſein eigenes Weſen und ſeine eigene Wirklichkeit geworden; was in ſeinem Bewußt-

ſeyn ſich alſo widerſpricht, iſt beides in der Form des Weſens und ſeiner eignen Wirklichkeit für es.

Indem es dieß Moment ſeines ſich bewußten Untergangs und darin das Reſultat ſeiner Erfahrung ausſpricht, zeigt es ſich als dieſe innere Verkehrung ſeiner ſelbſt, als die Verrücktheit des Bewußtſeyns, welchem ſein Weſen unmittelbar Unweſen, ſeine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit iſt. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, daß überhaupt etwas Weſenloſes für weſentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, ſo daß das, was für den einen weſentlich oder wirklich iſt, es für einen andern nicht wäre, und das Bewußtſeyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Weſenheit und Unweſenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewußtſeyn überhaupt wirklich und weſentlich, für mich aber nicht iſt, ſo habe ich in dem Bewußtſeyn ſeiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewußtſeyn überhaupt bin, das Bewußtſeyn ſeiner Wirklichkeit, — und indem ſie beide fixirt ſind, ſo iſt dieß eine Einheit, welche der Wahnſinn im Allgemeinen iſt. In dieſem iſt aber nur ein Gegenſtand für das Bewußtſeyn verrückt; nicht das Bewußtſeyn als ſolches in und für ſich ſelbſt. In dem Reſultate des Erfahrens, das ſich hier ergeben hat, iſt aber das Bewußtſeyn in ſeinem Geſetze ſich ſeiner ſelbſt, als dieſes Wirklichen bewußt; und zugleich indem ihm eben dieſelbe Weſenheit, dieſelbe Wirklichkeit entfremdet iſt, iſt es als Selbſtbewußtſeyn, als abſolute Wirklichkeit ſich ſeiner Unwirklichkeit bewußt, oder die beiden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerſpruche unmittelbar als ſein Weſen, das alſo im Innerſten verrückt iſt.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menſchheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wuth des Bewußtſeyns, gegen ſeine Zerſtörung ſich zu erhalten, und dieß dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es ſelbſt iſt, aus ſich herauswirft, und ſie als ein Anderes anzuſehen und auszu-

ſprechen ſich anſtrengt. Es ſpricht alſo die allgemeine Ordnung aus, als eine von fanatiſchen Prieſtern, ſchwelgenden Deſpoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken ſich entſchädigenden Dienern derſelben erfundene und zum namenloſen Elende der betrognen Menſchheit gehandhabte Verkehrung des Geſetzes des Herzens und ſeines Glücks. — Das Bewußtſeyn ſpricht in dieſer ſeiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber eine fremde und zufällige. Aber das Herz, oder die unmittelbar allgemeinſeynwollende Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt dieß Verrückende und Verkehrte ſelbſt, und ſein Thun nur die Hervorbringung deſſen, daß dieſer Widerſpruch ſeinem Bewußtſeyn wird. Denn das Wahre iſt ihm das Geſetz des Herzens, — ein bloß Gemeintes, das nicht, wie die beſtehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, ſondern vielmehr, wie es ſich dieſem zeigt, zu Grunde geht. Dieß ſein Geſetz ſollte Wirklichkeit haben; hierin iſt ihm das Geſetz als Wirklichkeit, als geltende Ordnung Zweck und Weſen, aber unmittelbar iſt ihm eben ſo die Wirklichkeit, eben das Geſetz als geltende Ordnung, vielmehr das Nichtige. — Eben ſo ſeine eigne Wirklichkeit, es ſelbſt als Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt ſich das Weſen; aber es iſt ihm Zweck ſie ſeyend zu ſetzen; es iſt ihm alſo unmittelbar vielmehr ſein Selbſt als Nichteinzelnes das Weſen, oder Zweck als Geſetz, eben darin als eine Allgemeinheit, welche es für ſein Bewußtſeyn ſelbſt ſey. — Dieſer ſein Begriff wird durch ſein Thun zu ſeinem Gegenſtande; ſein Selbſt erfährt es alſo vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als ſeine Wirklichkeit. Es iſt alſo nicht eine zufällige und fremde Individualität, ſondern eben dieſes Herz nach allen Seiten in ſich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende iſt, iſt nicht weniger dieſe allgemeine

Ordnung, da ſie das Geſetz aller Herzen, d. h. des Verkehrten iſt, ſelbſt an ſich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es ausſprach; Einmal erweiſt ſie ſich in dem Widerſtande, welchen das Geſetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, Geſetz aller Herzen zu ſeyn. Die beſtehenden Geſetze werden gegen das Geſetz eines Individuums vertheidigt, weil ſie nicht bewußtloſe leere und todte Nothwendigkeit, ſondern geiſtige Allgemeinheit und Subſtanz ſind, worin diejenigen, an denen ſie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer ſelbſt bewußt ſind; ſo daß, wenn ſie auch über dieſe Ordnung, als ob ſie dem innern Geſetze zuwiderlaufe, klagen und die Meinungen des Herzens gegen ſie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Weſen hängen; und wenn dieſe Ordnung ihnen genommen wird, oder ſie ſelbſt ſich daraus ſetzen, ſie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung beſteht, erſcheint alſo dieſe als das ſich ſelbſt gleiche allgemein belebte Weſen, und die Individualität als die Form derſelben. — Aber dieſe Ordnung iſt eben ſo das Verkehrte.

Denn darin, daß ſie das Geſetz aller Herzen iſt, daß alle Individuen unmittelbar dieſes Allgemeine ſind, iſt ſie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der für ſich ſeyenden Individualität, oder des Herzens iſt. Das Bewußtſeyn, welches das Geſetz ſeines Herzens aufſtellt, erfährt alſo Widerſtand von andern, weil es den eben ſo einzelnen Geſetzen ihres Herzens widerſpricht, und dieſe thun in ihrem Widerſtande nichts anderes, als ihr Geſetz aufſtellen und geltend machen. Das Allgemeine, das vorhanden iſt, iſt daher nur ein allgemeiner Widerſtand und Bekämpfung aller gegen einander, worin jeder ſeine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil ſie denſelben Widerſtand erfährt, und durch die andern gegenſeitig aufgelößt wird. Was öffentliche Ordnung ſcheint, iſt alſo dieſe allgemeine Befehdung, worin jeder an ſich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der An-

dern ausübt und die ſeinige feſtſetzt, die eben ſo durch Andere verſchwindet. Sie iſt der Weltlauf, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine gemeinte Allgemeinheit, und deſſen Inhalt vielmehr das weſenloſe Spiel der Feſtſetzung der Einzelnheiten und ihrer Auflöſung iſt.

Betrachten wir beide Seiten der allgemeinen Ordnung gegen einander, ſo hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die unruhige Individualität, für welche die Meinung, oder die Einzelnheit Geſetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das Wirkliche iſt. Sie iſt aber zugleich die Seite der Wirklichkeit der Ordnung, denn ihr gehört das Fürſichſeyn der Individualität an. — Die andere Seite iſt das Allgemeine als ruhiges Weſen, aber eben darum nur als ein Inneres, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit iſt, und nur durch Aufhebung der Individualität, welche ſich die Wirklichkeit angemaßt hat, ſelbſt wirklich werden kann. Dieſe Geſtalt des Bewußtſeyns, ſich in dem Geſetze, in dem an ſich Wahren und Guten nicht als die Einzelnheit, ſondern nur als Weſen zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wiſſen, und daher die Einzelnheit des Bewußtſeyns aufopfern zu müſſen, iſt die Tugend.

c. Die Tugend und der Weltlauf.

In der erſten Geſtalt der thätigen Vernunft war das Selbſtbewußtſeyn ſich reine Individualität, und ihr gegenüber ſtand die leere Allgemeinheit. In der zweiten hatten die beiden Theile des Gegenſatzes, jeder die beiden Momente, Geſetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegenſetzung. Hier im Verhältniſſe der Tugend und des Weltlaufs ſind beide Glieder, jedes Einheit und Gegenſatz dieſer Momente, oder eine Bewegung des Geſetzes und der Individualität gegen einander, aber eine entgegengeſetzte. Dem Bewußtſeyn der Tugend iſt das Geſetz das Weſentliche und die Individualität das Aufzu-

hebende, und alſo ſowohl an ihrem Bewußtſeyn ſelbſt als an dem Weltlaufe. An jenem iſt die eigne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an ſich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch perſönliches Bewußtſeyn; die wahre Zucht iſt allein die Aufopferung der ganzen Perſönlichkeit, als die Bewährung, daß es in der That nicht noch an Einzelnheiten feſtgeblieben iſt. In dieſer einzelnen Aufopferung wird zugleich die Individualität an dem Weltlaufe vertilgt, denn ſie iſt auch einfaches beiden gemeinſchaftliches Moment. — In dieſem verhält ſich die Individualität auf die verkehrte Weiſe, als ſie am tugendhaften Bewußtſeyn geſetzt iſt, nämlich ſich zum Weſen zu machen, und dagegen das an ſich Gute und Wahre ſich zu unterwerfen. — Der Weltlauf iſt ferner eben ſo für die Tugend nicht nur dieß durch die Individualität verkehrte Allgemeine, ſondern die abſolute Ordnung iſt gleichfalls gemeinſchaftliches Moment, an dem Weltlaufe nur nicht als ſeyende Wirklichkeit für das Bewußtſeyn vorhanden, ſondern das innere Weſen deſſelben. Sie iſt daher nicht erſt durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen iſt, als Thun, Bewußtſeyn der Individualität, und dieſe vielmehr aufzuheben; durch dieſes Aufheben aber wird dem Anſich des Weltlaufs gleichſam nur Raum gemacht, an und für ſich ſelbſt in die Exiſtenz zu treten.

Der allgemeine Inhalt des wirklichen Weltlaufs hat ſich ſchon ergeben; näher betrachtet iſt er wieder nichts anderes als die beiden vorhergehenden Bewegungen des Selbſtbewußtſeyns. Aus ihnen iſt die Geſtalt der Tugend hervorgegangen; indem ſie ihr Urſprung ſind, hat ſie ſie vor ſich; ſie geht aber darauf, ihren Urſprung aufzuheben, und ſich zu realiſiren, oder für ſich zu werden. Der Weltlauf iſt alſo einer Seits die einzelne Individualität, welche ihre Luſt und Genuß ſucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiermit das Allgemeine befriedigt. Aber dieſe Befriedigung ſelbſt, ſo wie die übrigen Momente dieſes

Verhältniſſes, iſt eine verkehrte Geſtalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit iſt nur die Einzelnheit der Luſt und des Genuſſes, das Allgemeine aber ihr entgegengeſetzt; eine Nothwendigkeit, welche nur die leere Geſtalt deſſelben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltloſes Thun iſt. — Das andere Moment des Weltlaufs iſt die Individualität, welche an und für ſich Geſetz ſeyn will, und in dieſer Einbildung die beſtehende Ordnung ſtört; das allgemeine Geſetz erhält ſich zwar gegen dieſen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewußtſeyn Entgegengeſetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, ſondern als Nothwendigkeit in dem Bewußtſeyn ſelbſt. Aber wie es als die bewußte Beziehung der abſolut widerſprechenden Wirklichkeit exiſtirt, iſt es die Verrücktheit; wie es aber als gegenſtändliche Wirklichkeit iſt, iſt es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine ſtellt ſich alſo wohl in beiden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die Exiſtenz dieſer Macht iſt nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend ſoll es nun ſeine wahrhafte Wirklichkeit erhalten durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck iſt, hierdurch den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und ſein wahres Weſen hervorzubringen. Dieß wahre Weſen iſt an dem Weltlaufe nur erſt als ſein Anſich, es iſt noch nicht wirklich; und die Tugend glaubt es daher nur. Dieſen Glauben geht ſie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genießen. Denn inſofern ſie Individualität iſt, iſt ſie das Thun des Kampfes, den ſie mit dem Weltlaufe eingeht; ihr Zweck und wahres Weſen aber iſt die Beſiegung der Wirklichkeit des Weltlaufs; die dadurch bewirkte Exiſtenz des Guten iſt hiermit das Aufhören ihres Thuns, oder des Bewußtſeyns der Individualität. — Wie dieſer Kampf ſelbſt beſtanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche ſie über ſich nimmt, der Weltlauf unterliege, die Tugend aber

ſiege, — dieß muß ſich aus der Natur der lebendigen Waffen entſcheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen ſind nichts anderes, als das Weſen der Kämpfer ſelbſt, das nur für ſie beide gegenſeitig hervortritt. Ihre Waffen haben ſich hiermit ſchon aus dem ergeben, was an ſich in dieſem Kampfe vorhanden iſt.

Das Allgemeine iſt für das tugendhafte Bewußtſeyn im Glauben, oder an ſich wahrhaft; noch nicht eine wirkliche, ſondern eine abſtracte Allgemeinheit; an dieſem Bewußtſeyn ſelbſt iſt es als Zweck, an dem Weltlaufe als Inneres. In eben dieſer Beſtimmung ſtellt das Allgemeine ſich auch an der Tugend für den Weltlauf dar; denn ſie will das Gute erſt ausführen, und giebt ſelbſt es noch nicht für Wirklichkeit aus. Dieſe Beſtimmtheit kann auch ſo betrachtet werden, daß das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauf auftritt, damit ſich darſtellt, als ſeyend für ein Anderes; als Etwas, das nicht an und für ſich ſelbſt iſt, denn ſonſt würde es nicht durch Bezwingung ſeines Gegentheils ſich erſt ſeine Wahrheit geben wollen. Es iſt nur erſt für ein Anderes, heißt daſſelbe, was vorher von ihm in der entgegengeſetzten Betrachtung ſich zeigte, nämlich es iſt erſt eine Abſtraktion, welche nur in dem Verhältniſſe, nicht an und für ſich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es alſo hier auftritt, iſt dasjenige, was die Gaben, Fähigkeiten, Kräfte genannt wird. Es iſt eine Weiſe des Geiſtigen zu ſeyn, worin es als ein Allgemeines vorgeſtellt wird, das zu ſeiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieſer ſeine Wirklichkeit hat. Von dieſem Princip, inſofern es am Bewußtſeyn der Tugend iſt, wird dieß Allgemeine gut angewendet, von ihm aber, inſofern es am Weltlauf iſt, gemißbraucht; — ein paſſives Werkzeug, das von der Hand der freien Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den ſie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirk-

lichkeit gemißbraucht werden kann, die ſeine Zerſtörung iſt; eine lebloſe eigner Selbſtſtändigkeit entbehrende Materie, die ſo oder auch anders und ſelbſt zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem dieß Allgemeine dem Bewußtſeyn der Tugend, wie dem Weltlaufe auf gleiche Weiſe zu Gebote ſteht, ſo iſt nicht abzuſehen, ob ſo ausgerüſtet, die Tugend das Laſter beſiegen werde. Die Waffen ſind dieſelben; ſie ſind dieſe Fähigkeiten und Kräfte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die urſprüngliche Einheit ihres Zwecks und des Weſens des Weltlaufs in den Hinterhalt gelegt, welcher dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen und *an ſich* ihn vollbringen ſoll; ſo daß hierdurch in der That für den Ritter der Tugend ſein eigenes *Thun* und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterei iſt, die er nicht für Ernſt nehmen *kann*, weil er ſeine wahrhafte Stärke darin ſetzt, daß das Gute *an und für ſich ſelbſt* ſey, d. h. ſich ſelbſt vollbringe, — eine Spiegelfechterei, die er auch nicht zum Ernſte werden laſſen *darf*. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen ſich gekehrt findet, und deſſen Abnutzung und Beſchädigung er ſowohl an ihm ſelbſt, als ſeinem Feinde daran wagt, ſoll nicht das Gute ſelbſt ſeyn; denn für deſſen Bewahrung und Ausführung kämpft er; ſondern was daran gewagt wird, ſind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein dieſe ſind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätsloſe Allgemeine ſelbſt, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden ſoll. — Es iſt aber zugleich durch den Begriff des Kampfes ſelbſt unmittelbar *bereits verwirklicht*; es iſt das *Anſich*, das *Allgemeine*; und ſeine Verwirklichung heißt nur dieſes, daß es *zugleich für ein Anderes* ſey. Die beiden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abſtraktion wurde, *ſind nicht mehr getrennt*, ſondern in und durch den Kampf iſt das Gute auf beide Weiſen zumal geſetzt. — Das

tugendhafte Bewußtſeyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengeſetztes; was er ihm hierin darbietet, iſt das Allgemeine, nicht nur als abſtraktes Allgemeines, ſondern als ein von der Individualität belebtes und für ein Anderes Seyendes, oder das wirkliche Gute. Wo alſo die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft ſie immer auf ſolche Stellen, die die Exiſtenz des Guten ſelbſt ſind, das in alle Erſcheinungen des Weltlaufs, als das Anſich des Weltlaufs, unzertrennlich verſchlungen iſt, und in der Wirlichkeit deſſelben auch ſein Daſeyn hat; er iſt alſo für ſie unverwundbar. Eben ſolche Exiſtenzen des Guten und hiermit unverletzliche Verhältniſſe ſind alle Momente, welche von der Tugend ſelbſt an ihr daran geſetzt und aufgeopfert werden ſollten. Das Kämpfen kann daher nur ein Schwanken zwiſchen Bewahren und Aufopfern ſeyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eigenen, noch Verletzung des Fremden Statt finden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun iſt, ſein Schwerdt blank zu erhalten, ſondern ſie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann ſie die ihrigen nicht gebrauchen, ſondern muß auch die des Feindes unverletzt erhalten, und ſie gegen ſich ſelbſt ſchützen, denn alle ſind edle Theile des Guten, für welches ſie in den Kampf ging.

Dieſem Feinde dagegen iſt nicht das Anſich, ſondern die Individualität das Weſen; ſeine Kraft alſo das negative Princip, welchem nichts beſtehend und abſolut heilig iſt, ſondern welches den Verluſt von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hierdurch iſt ihm der Sieg eben ſo ſehr an ihm ſelbſt gewiß, als durch den Widerſpruch, in welchen ſich ſein Gegner verwickelt. Was der Tugend an ſich iſt, iſt dem Weltlaufe nur für ihn; er iſt frei von jedem Momente, das für ſie feſt und woran ſie gebunden iſt. Er hat ein ſolches Moment dadurch, daß es für ihn nur als ein ſolches gilt, das er eben ſo wohl

aufheben als beſtehen laſſen kann, in ſeiner Gewalt und damit auch den daran befeſtigten tugendhaften Ritter. Dieſer kann ſich davon nicht als von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlaſſung deſſelben ſich frei machen; denn es iſt ihm das nicht aufzugebende Weſen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute Anſich dem Weltlaufe liſtigerweiſe in den Rücken fallen ſoll, ſo iſt dieſe Hoffnung an ſich nichtig. Der Weltlauf iſt das wache ſeiner ſelbſt gewiſſe Bewußtſeyn, das nicht von hinten an ſich kommen läßt, ſondern allenthalben die Stirne bietet; denn er iſt dieſes, daß alles für ihn iſt, daß alles vor ihm ſteht. Das gute Anſich aber, iſt es für ſeinen Feind, ſo iſt es in dem Kampfe, den wir geſehen haben; inſofern es aber nicht für ihn, ſondern an ſich iſt, iſt es das paſſive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitsloſe Materie; als Daſeyn vorgeſtellt, wäre es ein ſchlafendes und dahinten, man weiß nicht wo, bleibendes Bewußtſeyn.

Die Tugend wird alſo von dem Weltlaufe beſiegt, weil das abſtrakte unwirkliche Weſen in der That ihr Zweck iſt, und weil in Anſehung der Wirklichkeit ihr Thun auf Unterſchieden beruht, die allein in den Worten liegen. Sie wollte darin beſtehen, durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit iſt ſelbſt nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das Gute ſollte dasjenige ſeyn, was an ſich, und dem, was iſt, entgegengeſetzt iſt, aber das Anſich iſt, nach ſeiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn ſelbſt. Das Anſich iſt zunächſt die Abſtraktion des Weſens gegen die Wirklichkeit; aber die Abſtraktion iſt eben dasjenige, was nicht wahrhaft, ſondern nur für das Bewußtſeyn iſt; d. h. aber, es iſt ſelbſt dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche iſt, was weſentlich für ein Anderes iſt; oder es iſt das Seyn. Das Bewußtſeyn der

Tugend aber beruht auf dieſem Unterſchiede des Anſich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauf ſollte die Verkehrung des Guten ſeyn, weil er die Individualität zu ſeinem Princip hatte; allein dieſe iſt das Princip der Wirklichkeit; denn eben ſie iſt das Bewußtſeyn, wodurch das Anſichſeyende eben ſo ſehr für ein Anderes iſt; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem Nichts der Abſtraktion in das Seyn der Realität.

Der Weltlauf ſiegt alſo über das, was die Tugend im Gegenſatze gegen ihn ausmacht; er ſiegt über ſie, der die weſenloſe Abſtraktion das Weſen iſt. Er ſiegt aber nicht über etwas Reales, ſondern über das Erſchaffen von Unterſchieden, welche keine ſind, über dieſe pomphaften Reden vom Beſten der Menſchheit, und der Unterdrückung derſelben, von der Aufopferung für's Gute, und dem Mißbrauche der Gaben; — ſolcherlei ideale Weſen und Zwecke ſinken als leere Worte zuſammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer laſſen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur dieſen Inhalt beſtimmt ausſprechen, daß das Individuum, welches für ſolche edle Zwecke zu handeln vorgiebt, und ſolche vortreffliche Redensarten führt, ſich für ein vortreffliches Weſen gilt; — eine Aufſchwellung, welche ſich und andern den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblaſenheit. — Die antike Tugend hatte ihre beſtimmte ſichere Bedeutung, denn ſie hatte an der Subſtanz des Volks ihre inhaltsvolle Grundlage, und ein wirkliches ſchon exiſtirendes Gutes zu ihrem Zwecke; ſie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Weltlauf gerichtet. Die betrachtete aber iſt aus der Subſtanz heraus, eine weſenloſe Tugend, eine Tugend nur der Vorſtellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. — Dieſe Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei würde ſich ſogleich aufdecken, wenn geſagt werden ſollte, was ihre Redensarten bedeuten; — ſie

werden daher als bekannt vorausgeſetzt. Die Forderung, dieß Bekannte zu ſagen, würde entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt, oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengeſetzt, welches innerhalb es ſage, was ſie bedeuten, d. h. die Unvermögenheit, es in der That zu ſagen, würde eingeſtanden. — Die Nichtigkeit jener Rednerei ſcheint auch auf eine bewußtloſe Art für die Bildung unſers Zeitalters Gewißheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Maſſe jener Redensarten, und der Weiſe, ſich damit aufzuſpreizen, alles Intereſſe verſchwunden iſt; ein Verluſt, der ſich darin ausdrückt, daß ſie nur Langeweile machen.

Das Reſultat alſo, welches aus dieſem Gegenſatze hervorgeht, beſteht darin, daß das Bewußtſeyn die Vorſtellung von einem an ſich Guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läßt. Es hat in ſeinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf ſo übel nicht iſt, als er ausſah; denn ſeine Wirklichkeit iſt die Wirklichkeit des Allgemeinen. Es fällt mit dieſer Erfahrung das Mittel, durch Aufopferung der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität iſt gerade die Verwirklichung des Anſichſeyenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angeſehen zu werden, denn ſie iſt vielmehr eben die Verkehrung deſſelben, als eines bloßen Zwecks, in die Wirklichkeit; die Bewegung der Individualität iſt die Realität des Allgemeinen.

In der That iſt hiermit aber eben ſo dasjenige beſiegt worden und verſchwunden, was als Weltlauf dem Bewußtſeyn des Anſichſeyenden gegenüberſtand. Das Fürſichſeyn der Individualität war daran dem Weſen oder Allgemeinen entgegengeſetzt, und erſchien als eine von dem Anſichſeyn getrennte Wirklichkeit. Indem aber ſich gezeigt hat, daß die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen iſt, ſo erweiſt ſich das Fürſichſeyn des Weltlaufs eben ſo, wie das Anſich der

Tugend nur eine Anſicht iſt, auch nicht mehr zu ſeyn. Die Individualität des Weltlaufs mag wohl nur für ſich oder eigennützig zu handeln meinen; ſie iſt beſſer als ſie meint, ihr Thun iſt zugleich anſichſeyendes allgemeines Thun. Wenn ſie eigennützig handelt, ſo weiß ſie nur nicht, was ſie thut, und wenn ſie verſichert, alle Menſchen handeln eigennützig, ſo behauptet ſie nur, alle Menſchen haben kein Bewußtſeyn darüber, was das Thun iſt. — Wenn ſie für ſich handelt, ſo iſt dieß eben die Hervorbringung des nur erſt Anſichſeyenden zur Wirklichkeit; der Zweck des Fürſichſeyns alſo, der dem Anſich ſich entgegengeſetzt meint, — ſeine leere Pfiffigkeit, ſo wie ſeine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wiſſen, ſind eben ſo verſchwunden, als der Zweck des Anſich und ſeine Rednerei.

Es iſt alſo das Thun und Treiben der Individualität Zweck an ſich ſelbſt; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Aeußeruugen iſt es, was ihnen, die ſonſt das todte Anſich wären, Leben giebt, das Anſich nicht ein unausgeführtes exiſtenzloſes und abſtraktes Allgemeines, ſondern es ſelbſt iſt unmittelbar dieſe Gegenwart und Wirklichkeit des Prozeſſes der Individualität.

C.

Die Individualität, welche ſich an und für ſich ſelbſt reell iſt.

Das Selbſtbewußtſeyn hat jetzt den Begriff von ſich erfaßt, der erſt nur der unſrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit ſeiner ſelbſt alle Realität zu ſeyn, und Zweck und Weſen iſt ihm nunmehr die ſich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieſer Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche ſie zuſammengegangen, ſind die bisher betrachteten Zwecke. Sie ſind als Abſtraktionen

und Chimären verſchwunden, die jenen erſten ſchalen Geſtalten des geiſtigen Selbſtbewußtſeyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für ſich ihrer Realität gewiß, ſich nicht mehr als Zweck im Gegenſatze gegen die unmittelbar ſeyende Wirklichkeit erſt hervorzubringen ſucht, ſondern zum Gegenſtande ihres Bewußtſeyns die Kategorie als ſolche hat. — Es iſt nämlich die Beſtimmung des für ſich ſeyenden oder negativen Selbſtbewußtſeyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es fand eine Wirklichkeit vor, die das Negative ſeiner wäre, und durch deren Aufheben es erſt ſich ſeinen Zweck verwirklichte. Indem aber Zweck und Anſichſeyn als daſſelbe ſich ergeben hat, was das Seyn für Anderes und die vorgefundene Wirklichkeit iſt, trennt ſich die Wahrheit nicht mehr von der Gewißheit; es werde nun der geſetzte Zweck für die Gewißheit ſeiner ſelbſt, und die Verwirklichung deſſelben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewißheit genommen; ſondern das Weſen und der Zweck an und für ſich ſelbſt iſt die Gewißheit der unmittelbaren Realität ſelbſt, die Durchdringung des Anſich- und Fürſichſeyns, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun iſt an ihm ſelbſt ſeine Wahrheit und Wirklichkeit, und die Darſtellung oder das Ausſprechen der Individualität iſt ihm Zweck an und für ſich ſelbſt.

Mit dieſem Begriffe iſt alſo das Selbſtbewußtſeyn aus den entgegengeſetzten Beſtimmungen, welche die Kategorie für es, und ſein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in ſich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie ſelbſt zu ſeinem Gegenſtande, oder es iſt die Kategorie, welche ihrer ſelbſt bewußt geworden. Die Rechnung iſt dadurch mit ſeinen vorherigen Geſtalten abgeſchloſſen; ſie liegen hinter ihm in Vergeſſenheit, treten nicht als ſeine vorgefundene Welt gegenüber,

ſondern entwickeln ſich nur innerhalb ſeiner ſelbſt als durchſichtige Momente. Doch treten ſie noch in ſeinem Bewußtſeyn als eine Bewegung unterſchiedener Momente aus einander, die ſich noch nicht in ihre ſubſtantielle Einheit zuſammengefaßt hat. Aber in allen hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbſts feſt, die ihre Gattung iſt. —

Das Bewußtſeyn hat hiermit allen Gegenſatz und alle Bedingung ſeines Thuns abgeworfen; es geht friſch von ſich aus, und nicht auf ein Anderes, ſondern auf ſich ſelbſt. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr ſelbſt iſt, iſt der Stoff des Wirkens und der Zweck des Thuns an dem Thun ſelbſt. Das Thun hat daher das Anſehen der Bewegung eines Kreiſes, welcher frei im Leeren ſich in ſich ſelbſt bewegt, ungehindert bald ſich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit ſich ſelbſt ſpielt. Das Element, worin die Individualität ihre Geſtalt darſtellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieſer Geſtalt; es iſt der Tag überhaupt, dem das Bewußtſeyn ſich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es iſt die reine Form des Ueberſetzens aus dem Nichtgeſehenwerden in das Geſehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und ſich darſtellt, nichts anderes, als was dieſes Thun ſchon an ſich iſt. Es iſt an ſich, — dieß iſt ſeine Form als gedachter Einheit; und es iſt wirklich, — dieß iſt ſeine Form als ſeyender Einheit; es ſelbſt iſt Inhalt nur in dieſer Beſtimmung der Einfachheit gegen die Beſtimmung ſeines Uebergehens und ſeiner Bewegung.

a. Das geiſtige Thierreich und der Betrug, oder die Sache ſelbſt.

Dieſe an ſich reale Individualität iſt zuerſt wieder eine einzelne und beſtimmte; die abſolute Realität, als welche ſie ſich weiß, iſt daher, wie ſie derſelben ſich bewußt wird, die abſtrakte allgemeine, welche ohne Erfüllung und Inhalt,

nur der leere Gedanke dieſer Kategorie iſt. — Es iſt zu ſehen, wie dieſer Begriff der an ſich ſelbſt realen Individualität in ſeinen Momenten ſich beſtimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr ſelbſt in das Bewußtſeyn tritt.

Der Begriff dieſer Individualität, wie ſie als ſolche für ſich ſelbſt alle Realität iſt, iſt zunächſt Reſultat; ſie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargeſtellt, und iſt hier unmittelbar als einfaches Anſichſeyn geſetzt. Die Negativität aber, welche daſſelbe iſt, was als Bewegung erſcheint, iſt an dem einfachen Anſich als Beſtimmtheit; und das Seyn oder das einfache Anſich wird ein beſtimmter Umfang. Die Individualität tritt daher als urſprüngliche beſtimmte Natur auf, — als urſprüngliche Natur, denn ſie iſt an ſich, — als urſprünglich-beſtimmte, denn das Negative iſt am Anſich, und dieſes iſt dadurch eine Qualität. Dieſe Beſchränkung des Seyns jedoch kann das Thun des Bewußtſeyns nicht beſchränken, denn dieſes iſt hier ein vollendetes Sichaufſichſelbſtbeziehen; die Beziehung auf Anderes iſt aufgehoben, welche die Beſchränkung deſſelben wäre. Die urſprüngliche Beſtimmtheit der Natur iſt daher nur einfaches Princip, — ein durchſichtiges allgemeines Element, worin die Individualität eben ſo frei und ſichſelbſtgleich bleibt, als ſie darin ungehindert ihre Unterſchiede entfaltet, und reine Wechſelwirkung mit ſich in ihrer Verwirklichung iſt. Wie das unbeſtimmte Thierleben etwa dem Elemente des Waſſers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieſer wieder beſtimmtern Prinzipien, ſeinen Odem einbläſt, alle ſeine Momente in ſie eintaucht, aber ſie jener Beſchränkung des Elements ungeachtet in ſeiner Macht und ſich in ſeinem Eins erhält, und als dieſe beſondere Organiſation daſſelbe allgemeine Thierleben bleibt.

Dieſe beſtimmte urſprüngliche Natur des in ihr frei und ganz bleibenden Bewußtſeyns erſcheint als der unmittelbare und einzige eigentliche Inhalt deſſen, was dem Individuum Zweck

iſt; er iſt zwar beſtimmter Inhalt, aber er iſt überhaupt Inhalt nur, inſofern wir das Anſichſeyn iſolirt betrachten; in Wahrheit aber iſt er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie ſie das Bewußtſeyn als einzelnes an ihm ſelbſt hat, und zunächſt als ſeyend, noch nicht als thuend geſetzt iſt. Für das Thun aber iſt eines Theils jene Beſtimmtheit darum nicht Beſchränkung, über welche es hinauswollte, weil ſie als ſeyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements iſt, worin es ſich bewegt; andern Theils aber iſt die Negativität Beſtimmtheit nur am Seyn; aber das Thun iſt ſelbſt nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität iſt alſo die Beſtimmtheit aufgelöſt in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Beſtimmtheit.

Die einfache urſprüngliche Natur nun tritt in dem Thun und dem Bewußtſeyn des Thuns in den Unterſchied, welcher dieſem zukommt. Es iſt zuerſt als Gegenſtand, und zwar als Gegenſtand, wie er noch dem Bewußtſeyn angehört, als Zweck vorhanden, und ſomit entgegengeſetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das andere Moment iſt die Bewegung des als ruhend vorgeſtellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiermit die Vorſtellung des Ueberganges ſelbſt, oder das Mittel. Das dritte iſt endlich der Gegenſtand, wie er nicht mehr Zweck, deſſen das Thuende unmittelbar als des ſeinigen ſich bewußt iſt, ſondern wie er aus ihm heraus und für es als ein Anderes iſt. — Dieſe verſchiedenen Seiten ſind nun aber nach dem Begriffe dieſer Sphäre ſo feſtzuhalten, daß der Inhalt in ihnen derſelbe bleibt, und kein Unterſchied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des Zwecks gegen die Individualität als urſprüngliche Natur, noch gegen die vorhandene Wirklichkeit, eben ſo nicht des Mittels gegen ſie als abſoluten Zweck, noch der bewirkten Wirk-

lichkeit gegen den Zweck, oder die urſprüngliche Natur, oder das Mittel.

Fürs erſte alſo iſt die urſprünglich beſtimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Weſen noch nicht als thuend geſetzt, und heißt ſo beſondere Fähigkeit, Talent, Charakter u. ſ. f. Dieſe eigenthümliche Tinktur des Geiſtes iſt als der einzige Inhalt des Zwecks ſelbſt, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man ſich das Bewußtſeyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, ſo ſtellte man es ſich vor, als ein Nichts in das Nichts hinarbeitend. — Dieß urſprüngliche Weſen iſt ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, ſondern an ſich auch die Wirklichkeit, welche ſonſt als gegebener Stoff des Thuns, als vorgefundene und im Thun zu bildende Wirklichkeit erſcheint. Das Thun iſt nämlich nur reines Ueberſetzen aus der Form des noch nicht dargeſtellten in die des dargeſtellten Seyns; das Anſichſeyn jener dem Bewußtſeyn entgegengeſetzten Wirklichkeit iſt zum bloßen leeren Scheine herabgeſunken. Dieß Bewußtſeyn, indem es ſich zum Handeln beſtimmt, läßt ſich alſo durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und eben ſo hat es ſich aus dem Herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den urſprünglichen Inhalt ſeines Weſens zuſammenzuhalten. — Dieſer urſprüngliche Inhalt iſt zwar erſt für das Bewußtſeyn, indem es ihn verwirklicht hat; der Unterſchied aber eines ſolchen, das für das Bewußtſeyn nur innerhalb ſeiner, und einer außer ihm an ſich ſeyenden Wirklichkeit iſt, iſt hinweggefallen. — Nur daß für es ſey, was es an ſich iſt, muß es handeln, oder das Handeln iſt eben das Werden des Geiſtes als Bewußtſeyn. Was es an ſich iſt, weiß es alſo aus ſeiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wiſſen, was es iſt, ehe es ſich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es ſcheint aber hiermit den Zweck ſeines Thuns nicht beſtimmen zu können, ehe es gethan

hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtſeyn iſt, die Handlung vorher als die *ganz ſeinige*, d. h. als *Zweck*, vor ſich haben. Das ans Handeln gehende Individuum ſcheint ſich alſo in einem Kreiſe zu befinden, worin jedes Moment das andere ſchon vorausſetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es ſein urſprüngliches Weſen, das ſein Zweck ſeyn muß, *erſt aus der That* kennen lernt, aber um zu thun, *vorher den Zweck* haben muß. Eben darum aber hat es *unmittelbar* anzufangen, und unter welchen Umſtänden es ſey, ohne weiteres Bedenken um *Anfang*, *Mittel* und *Ende* zur Thätigkeit zu ſchreiten; denn ſein Weſen und *anſich*ſeyende Natur iſt alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als *Anfang* iſt ſie in den *Umſtänden* des Handelns vorhanden, und das *Intereſſe*, welches das Individuum an Etwas findet, iſt die ſchon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun iſt. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu ſeyn ſcheint, iſt an ſich ſeine urſprüngliche Natur, welche nur den Schein eines *Seyns* hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des ſich entzweienden Thuns liegt — aber als *ſeine* urſprüngliche Natur ſich in dem *Intereſſe*, das es an ihr findet, ausſpricht. — Eben ſo iſt das *Wie*, oder die *Mittel* an und für ſich beſtimmt. Das *Talent* iſt gleichfalls nichts anderes, als die beſtimmte urſprüngliche Individualität, betrachtet als *inneres Mittel*, oder *Uebergang* des Zwecks zur Wirklichkeit. Das *wirkliche* Mittel aber und der reale Uebergang iſt die Einheit des Talents, und der im Intereſſe vorhandenen Natur der Sache; jenes ſtellt am Mittel die Seite des Thuns, dieſes die Seite des Inhalts vor, beide ſind die Individualität ſelbſt, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was alſo vorhanden iſt, ſind vorgefundene *Umſtände*, die *an ſich* die urſprüngliche Natur des Individuums ſind; alsdann das Intereſſe, welches ſie eben als das *ſeinige* oder als *Zweck* ſetzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieſes Gegenſatzes

im Mittel. Dieſe Verknüpfung fällt ſelbſt noch innerhalb des Bewußtſeyns, und das ſo eben betrachtete Ganze iſt die eine Seite eines Gegenſatzes. Dieſer noch übrige Schein von Entgegenſetzung wird durch den Uebergang ſelbſt oder das Mittel aufgehoben; — denn es iſt Einheit des Aeußern und Innern, das Gegentheil der Beſtimmtheit, welche es als inneres Mittel hat, es hebt ſie alſo auf und ſetzt ſich, dieſe Einheit des Thuns und des Seyns eben ſo als Aeußeres, als die wirklich gewordene Individualität ſelbſt; d. i. die für ſie ſelbſt als das Seyende geſetzt iſt. Die ganze Handlung tritt auf dieſe Weiſe weder als die Umſtände, noch als Zweck noch als Mittel noch als Werk aus ſich heraus.

Mit dem Werke aber ſcheint der Unterſchied der urſprünglichen Naturen einzutreten; das Werk iſt wie die urſprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein Beſtimmtes; denn vom Thun frei entlaſſen als ſeyende Wirklichkeit, iſt die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewußtſeyn aber beſtimmt ſich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Beſtimmtheit als Negativität überhaupt, als Thun, an ihm hat; es iſt alſo das Allgemeine gegen jene Beſtimmtheit des Werks, kann es alſo mit andern vergleichen und hieraus die Individualitäten ſelbſt als verſchiedene faſſen; das in ſeinem Werke weiter übergreifende Individuum entweder als ſtärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, d. h. eine ſolche, deren urſprüngliche Beſtimmtheit weniger beſchränkt iſt; — eine andere hingegen als eine ſchwächere und dürftigere Natur. Gegen dieſen unweſentlichen Unterſchied der Größe würde das Gute und Schlechte einen abſoluten Unterſchied ausdrücken; aber hier findet dieſer nicht ſtatt. Was auf die eine oder andere Weiſe genommen würde, iſt auf gleiche Weiſe ein Thun und Treiben, ein ſich Darſtellen und Ausſprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu ſagen, was das Schlechte ſeyn ſollte. Was ein ſchlechtes Werk genannt würde, iſt das

individuelle Leben einer beſtimmten Natur, die ſich darin verwirklicht; zu einem ſchlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres iſt, da er über das Weſen des Werks, ein ſich Ausſprechen der Individualität zu ſeyn, hinausgeht und ſonſt, man weiß nicht was, daran ſucht und fordert. — Er könnte nur den vorhin angeführten Unterſchied betreffen; dieſer iſt aber an ſich, als Größeunterſchied, ein unweſentlicher; und hier beſtimmt darum, weil es verſchiedene Werke oder Individualitäten wären, die mit einander verglichen würden; aber dieſe gehen einander nichts an; jedes bezieht ſich nur auf ſich ſelbſt. Die urſprüngliche Natur iſt allein das Anſich, oder das, was als Maaßſtab der Beurtheilung des Werks und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beides aber entſpricht ſich einander, es iſt nichts für die Individualität, was nicht durch ſie, oder es giebt keine Wirklichkeit, die nicht ihre Natur und ihr Thun, und kein Thun noch Anſich derſelben, das nicht wirklich iſt, und nur dieſe Momente ſind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder Erhebung, noch Klage, noch Reue ſtatt; denn dergleichen alles kommt aus dem Gedanken her, der ſich einen andern Inhalt und ein anderes Anſich einbildet, als die urſprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung iſt. Was es ſey, das es thut, und ihm wiederfährt, dieß hat es gethan, und iſt es ſelbſt; es kann nur das Bewußtſeyn des reinen Ueberſetzens ſeiner ſelbſt aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des abſtrakten Anſich in die Bedeutung des wirklichen Seyns, und die Gewißheit haben, daß, was in dieſem ihm vorkommt, nichts anderes iſt, als was in jener ſchlief. Das Bewußtſeyn dieſer Einheit iſt zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber was verglichen wird, hat eben nur den Schein des Gegenſatzes; ein Schein der Form, der für das Selbſtbewußtſeyn der Vernunft, daß die Individualität an ihr

ſelbſt die Wirklichkeit iſt, nichts mehr als Schein iſt. Das Individuum kann alſo, da es weiß, daß es in ſeiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt in ihrer Wahrheit, und daß es alſo immer ſeinen Zweck erreicht, nur Freude an ſich erleben.

Dieß iſt der Begriff, welchen das Bewußtſeyn, das ſich ſeiner als abſoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiß iſt, von ſich macht; ſehen wir, ob er ſich ihm durch die Erfahrung beſtätigt, und ſeine Realität damit übereinſtimmt. Das Werk iſt die Realität, welche das Bewußtſeyn ſich giebt; es iſt dasjenige, worin das Individuum das für es iſt, was es an ſich iſt, und ſo daß das Bewußtſeyn, für welches es in dem Werke wird, nicht das beſondere, ſondern das allgemeine Bewußtſeyn iſt; es hat ſich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den beſtimmtheitsloſen Raum des Seyns hinausgeſtellt. Das von ſeinem Werke zurücktretende Bewußtſeyn iſt in der That das allgemeine, — weil es die abſolute Negativität oder das Thun in dieſem Gegenſatze wird, — gegen ſein Werk, welches das beſtimmte iſt; es geht alſo über ſich als Werk hinaus, nnd iſt ſelbſt der beſtimmtheitsloſe Raum, der ſich von ſeinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe ſich doch ihre Einheit erhielt, ſo geſchah dieß eben dadurch, daß das Werk als ſeyendes Werk aufgehoben wurde. Aber es ſoll ſeyn, und es iſt zu ſehen, wie in ſeinem Seyn die Individualität ſeine Allgemeinheit erhalten, und ſich zu befriedigen wiſſen wird. — Zunächſt iſt das gewordene Werk für ſich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitempfangen; ſein Seyn iſt daher ſelbſt ein Thun, worin ſich alle Unterſchiede durchdringen und auflöſen; das Werk iſt alſo in ein Beſtehen hinausgeworfen, worin die Beſtimmtheit der urſprünglichen Natur in der That gegen andere beſtimmte Naturen ſich herauskehrt, in ſie eingreift,

wie dieſe anderen in ſie, und ſich als verſchwindendes Moment in dieſer allgemeinen Bewegung verliert. Wenn innerhalb des Begriffs der an und für ſich ſelbſt realen Individualität alle Momente, Umſtände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich ſind, und die urſprüngliche beſtimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, ſo kommt dagegen, indem dieß Element gegenſtändliches Seyn wird, ſeine Beſtimmtheit als ſolche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflöſung. Näher ſtellt dieſe Auflöſung ſich ſo dar, daß in dieſer Beſtimmtheit das Individuum, als dieſes, ſich wirklich geworden iſt; aber ſie iſt nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, ſondern eben ſo Form derſelben, oder die Wirklichkeit als ſolche überhaupt iſt eben dieſe Beſtimmtheit, dem Selbſtbewußtſeyn entgegengeſetzt zu ſeyn. Von dieſer Seite zeigt ſie ſich als die aus dem Begriffe verſchwundene, nur vorgefundene fremde Wirklichkeit. Das Werk iſt, d. h. es iſt für andere Individualitäten, und für ſie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle ſie die ihrige ſetzen müſſen, um durch ihr Thun ſich das Bewußtſeyn ihrer Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder ihr durch ihre urſprüngliche Natur geſetztes Intereſſe an jenem Werke iſt ein anderes als das eigenthümliche Intereſſe dieſes Werks, welches hierdurch zu etwas anderem gemacht iſt. Das Werk iſt alſo überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerſpiel anderer Kräfte und Intereſſen ausgelöſcht wird, und vielmehr die Realität der Individualität als verſchwindend, denn als vollbracht darſtellt.

Es entſteht dem Bewußtſeyn alſo in ſeinem Werke der Gegenſatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Geſtalten des Bewußtſeyns zugleich der Anfang des Thuns war, hier nur Reſultat iſt. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewußtſeyn als an ſich reale Individualität ans Handeln ging; denn dem Handeln war die beſtimmte urſprüngliche Natur als das Anſich voraus-

geſetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte ſie zum Inhalte. Das reine Thun iſt aber die ſich ſelbſt gleiche Form, welcher hiermit die Beſtimmtheit der urſprünglichen Natur ungleich iſt. Es iſt hier, wie ſonſt, gleichgültig, welches von beiden Begriff, und welches Realität genannt wird; die urſprüngliche Natur iſt das Gedachte oder das Anſich gegen das Thun, worin ſie erſt ihre Realität hat; oder die urſprüngliche Natur iſt das Seyn eben ſo wohl der Individualität als ſolcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber iſt der urſprüngliche Begriff, als abſoluter Uebergang, oder als das Werden. Dieſe Unangemeſſenheit des Begriffs und der Realität, die in ſeinem Weſen liegt, erfährt das Bewußtſeyn in ſeinem Werke; in dieſem wird es ſich alſo, wie es in Wahrheit iſt, und ſein leerer Begriff von ſich ſelbſt verſchwindet.

In dieſem Grundwiderſpruche des Werks, das die Wahrheit dieſer ſich an ſich realen Individualität iſt, treten ſomit wieder alle Seiten derſelben als widerſprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem Thun, welches die negative Einheit iſt, und alle Momente gefangen hält, in das Seyn herausgeſtellt, läßt ſie nun frei; und im Elemente des Beſtehens werden ſie gleichgültig gegen einander. Begriff und Realität trennen ſich alſo als Zweck, und als dasjenige, was die urſprüngliche Weſenheit iſt. Es iſt zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Weſen habe, oder daß das Anſich zum Zwecke gemacht werde. Eben ſo treten wieder Begriff und Realität als Uebergang in die Wirklichkeit, und als Zweck aus einander; oder es iſt zufällig, daß das den Zweck ausdrückende Mittel gewählt werde. Und endlich dieſe innere Momente zuſammen, ſie mögen in ſich eine Einheit haben oder nicht, das Thun des Individuums iſt wieder zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt; das Glück entſcheidet, eben ſo wohl

für einen ſchlecht beſtimmten Zweck und ſchlechtgewählte Mittel, als gegen ſie.

Wenn nun hiermit dem Bewußtſeyn an ſeinem Werke der Gegenſatz des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieſes Innerlichen zuſammen, und der Wirklichkeit ſelbſt wird, was überhaupt die Zufälligkeit ſeines Thuns in ſich befaßt, ſo iſt aber eben ſo auch die Einheit und die Nothwendigkeit deſſelben vorhanden; dieſe Seite greift über jene über, und die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns iſt ſelbſt nur eine zufällige Erfahrung. Die Nothwendigkeit des Thuns beſteht darin, daß Zweck ſchlechthin auf die Wirklichkeit bezogen iſt, und dieſe Einheit iſt der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für ſich ſelbſt das Weſen der Wirklichkeit iſt. In dem Werke ergiebt ſich zwar die Zufälligkeit, welche das Vollbrachtſeyn gegen das Wollen und Vollbringen hat, und dieſe Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müſſen ſcheint, widerſpricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieſer Erfahrung in ſeiner Vollſtändigkeit, ſo iſt er das verſchwindende Werk; was ſich erhält, iſt nicht das Verſchwinden, ſondern das Verſchwinden iſt ſelbſt wirklich und an das Werk geknüpft, und verſchwindet ſelbſt mit dieſem; das Negative geht mit dem Poſitiven, deſſen Negation es iſt, ſelbſt zu Grunde.

Dieß Verſchwinden des Verſchwindens liegt in dem Begriffe der an ſich realen Individualität ſelbſt; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verſchwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, ſeine Uebermacht über den Begriff, den die Individualität von ſich ſelbſt hat, geben ſollte, iſt die gegenſtändliche Wirklichkeit; ſie aber iſt ein Moment, welches auch in dieſem Bewußtſeyn ſelbſt keine Wahrheit mehr für ſich hat, dieſe beſteht nur in der Einheit deſſelben mit dem Thun, und das wahre Werk iſt nur jene Einheit des Thuns

und des Seyns, des Wollens und Vollbringens. Dem Bewußtſeyn iſt alſo um der ſeinem Handeln zu Grunde liegenden Gewißheit willen die ihr entgegengeſetzte Wirklichkeit ſelbſt ein ſolches, welches nur für es iſt; ihm als in ſich zurückgekehrten Selbſtbewußtſeyn, dem aller Gegenſatz verſchwunden iſt, kann er nicht mehr in dieſer Form ſeines Fürſichſeyns gegen die Wirklichkeit werden; ſondern der Gegenſatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorſchein kommt, trifft hiermit nicht nur den Inhalt des Werks oder auch des Bewußtſeyns, ſondern die Wirklichkeit als ſolche, und damit den nur durch ſie und an ihr vorhandenen Gegenſatz und das Verſchwinden des Werks. Auf dieſe Weiſe reflektirt ſich alſo das Bewußtſeyn in ſich aus ſeinem vergänglichen Werke, und behauptet ſeinen Begriff und Gewißheit als das Seyende und Bleibende gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns; es erfährt in der That ſeinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas für es, nicht das An- und Für-ſich iſt; es erfährt ſie als verſchwindendes Moment, und ſie gilt ihm daher nur als Seyn überhaupt, deſſen Allgemeinheit mit dem Thun daſſelbe iſt. Dieſe Einheit iſt das wahre Werk; es iſt die Sache ſelbſt, welche ſich ſchlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Thuns als eines ſolchen, der Umſtände, Mittel und der Wirklichkeit iſt.

Die Sache ſelbſt iſt dieſen Momenten nur inſofern entgegengeſetzt, als ſie iſolirt gelten ſollen, iſt aber weſentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derſelben; eben ſo wohl ein Thun, und als Thun reines Thun überhaupt, damit eben ſo ſehr Thun dieſes Individuums, und dieß Thun als ihm noch angehörig im Gegenſatze gegen die Wirklichkeit, als Zweck; eben ſo iſt ſie der Uebergang aus dieſer Beſtimmtheit in die entgegengeſetzte; und endlich eine Wirklichkeit, welch für das Bewußt-

ſeyn vorhanden iſt. Die Sache ſelbſt drückt hiermit die geiſtige Weſenheit aus, worin alle dieſe Momente aufgehoben ſind als für ſich geltende, alſo nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtſeyn ſeine Gewißheit von ſich ſelbſt gegenſtändliches Weſen, eine Sache, iſt; der aus dem Selbſtbewußtſeyn als der ſeinige herausgeborne Gegenſtand, ohne aufzuhören freier eigentlicher Gegenſtand zu ſeyn. — Das Ding der ſinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbſtbewußtſeyn allein ſeine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterſchied eines Dings und einer Sache. — Es wird eine der ſinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung entſprechende Bewegung daran durchlaufen.

In der Sache ſelbſt alſo, als der gegenſtändlich gewordnen Durchdringung der Individualität und der Gegenſtändlichkeit ſelbſt, iſt dem Selbſtbewußtſeyn ſein wahrer Begriff von ſich geworden, oder es iſt zum Bewußtſeyn ſeiner Subſtanz gekommen. Es iſt zugleich, wie es hier iſt, ein ſo eben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtſeyn derſelben, und dieß iſt die beſtimmte Weiſe, in welcher das geiſtige Weſen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhaft realen Subſtanz gediehen iſt. Die Sache ſelbſt hat in dieſem unmittelbaren Bewußtſeyn derſelben die Form des einfachen Weſens, welches als Allgemeines alle ſeine verſchiedenen Momente in ſich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen ſie als beſtimmte Momente und frei für ſich iſt, und als dieſe freie einfache abſtrakte Sache ſelbſt, als das Weſen gilt. Die verſchiedenen Momente der urſprünglichen Beſtimmtheit oder der Sache dieſes Individuums, ſeines Zwecks, der Mittel, des Thuns ſelbſt und der Wirklichkeit, ſind für dieſes Bewußtſeyn einer Seits einzelne Momente, welche es gegen die Sache ſelbſt verlaſſen und aufgeben kann; anderer Seits aber haben ſie alle die Sache ſelbſt nur ſo zum Weſen, daß ſie als das abſtrakte Allgemeine derſelben an jedem dieſer verſchie-

denen Momente ſich findet und Prädikat derſelben ſeyn kann. Sie ſelbſt iſt noch nicht das Subjekt, ſondern dafür gelten jene Momente, weil ſie auf die Seite der Einzelnheit überhaupt fallen, die Sache ſelbſt aber nur erſt das einfach Allgemeine iſt. Sie iſt die Gattung, welche ſich in allen dieſen Momenten als ihren Arten findet, und eben ſo frei davon iſt.

Das Bewußtſeyn heißt ehrlich, welches eines Theils zu dieſem Idealismus gekommen, den die Sache ſelbſt ausdrückt, und andern Theils an ihr als dieſer formalen Allgemeinheit das Wahre hat; dem es immer nur um ſie zu thun iſt, das ſich daher in ihren verſchiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es ſie in einem derſelben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, eben dadurch in dem andern ihrer habhaft wird, ſomit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche dieſem Bewußtſeyn ſeinem Begriffe nach zu Theil werden ſollte. Es mag gehen, wie es will, ſo hat es die Sache ſelbſt vollbracht und erreicht, denn ſie iſt als dieſe allgemeine Gattung jener Momente Prädikat Aller.

Bringt es einen Zweck nicht zur Wirklichkeit, ſo hat es ihn doch gewollt, d. h. es macht den Zweck als Zweck, das reine Thun, welches nichts thut, zur Sache ſelbſt; und kann ſich daher ſo ausdrücken und tröſten, daß doch immer etwas gethan und getrieben worden iſt. Da das Allgemeine ſelbſt das Negative oder das Verſchwinden unter ſich enthält, ſo iſt auch dieß, daß das Werk ſich vernichtet, ſelbſt ſein Thun; es hat die Andern dazu gereizt, und findet in dem Verſchwinden ſeiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böſe Jungen in der Ohrfeige, die ſie erhalten, ſich ſelbſt genießen, nämlich als Urſache derſelben. Oder es hat die Sache ſelbſt auszuführen auch nicht einmal verſucht, und gar nichts gethan, ſo hat es nicht gemocht; die Sache ſelbſt iſt ihm eben Einheit ſeines Entſchluſſes und der Realität; es behauptet, daß die Wirklichkeit nichts anderes wäre als ſein Mö-

gen. — Es iſt endlich etwas ihm Intereſſantes überhaupt ohne ſein Zuthun geworden, ſo iſt ihm dieſe Wirklichkeit die Sache ſelbſt eben in dem Intereſſe, das es daran findet, ob ſie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden iſt; iſt es ein Glück, das ihm perſönlich widerfahren, ſo hält es darauf als auf ſeine That und Verdienſt; iſt es ſonſt eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, ſo macht es ſie eben ſo zu der ſeinigen, und thatloſes Intereſſe gilt ihm für Partei, die es dafür oder dawider genommen, und bekämpft oder gehalten hat.

Die Ehrlichkeit dieſes Bewußtſeyns, ſo wie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, beſteht, wie erhellt, in der That darin, daß es ſeine Gedanken, die es von der Sache ſelbſt hat, nicht zuſammenbringt. Die Sache ſelbſt iſt ihm eben ſo wohl ſeine Sache, wie gar kein Werk, oder das reine Thun und der leere Zweck, oder auch eine thatloſe Wirklichkeit; es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjekte dieſes Prädikats, und vergißt die eine nach der andern. Jetzt im bloßen Gewollt-, oder auch im Nichtgemochthaben, hat die Sache ſelbſt die Bedeutung des leeren Zwecks, und der gedachten Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Troſt über die Vernichtung des Zwecks, doch gewollt, oder doch rein gethan, ſo wie die Befriedigung, den Andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das reine Thun oder das ganz ſchlechte Werk zum Weſen, denn dasjenige iſt ein ſchlechtes zu nennen, welches gar keines iſt. Endlich beim Glücksfall, die Wirklichkeit vorzufinden, wird dieſes Seyn ohne That zur Sache ſelbſt.

Die Wahrheit dieſer Ehrlichkeit aber iſt, nicht ſo ehrlich zu ſeyn, als ſie ausſieht. Denn ſie kann nicht ſo gedankenlos ſeyn, dieſe verſchiedenen Momente in der That ſo auseinander fallen zu laſſen, ſondern ſie muß das unmittelbare Bewußtſeyn über ihren Gegenſatz haben, weil ſie ſich ſchlechthin auf einander beziehen. Das reine Thun iſt weſentlich Thun dieſes Indivi-

duums, und dieſes Thun iſt eben ſo weſentlich eine Wirklichkeit oder eine Sache. Umgekehrt iſt die Wirklichkeit weſentlich nur als ſein Thun, ſo wie als Thun überhaupt; und ſein Thun iſt zugleich nur wie Thun überhaupt, ſo auch Wirklichkeit. Indem es ihm alſo nur um die Sache ſelbſt als abſtrakte Wirklichkeit zu thun ſcheint, iſt auch dieß vorhanden, daß es ihm um ſie als ſein Thun zu thun iſt. Aber eben ſo, indem es ihm nur ums Thun und Treiben zu thun iſt, iſt es ihm damit nicht Ernſt, ſondern es iſt ihm um eine Sache zu thun, und um die Sache als die ſeinige. Indem es endlich nur ſeine Sache und ſein Thun zu wollen ſcheint, iſt es wieder um die Sache überhaupt, oder die an und für ſich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache ſelbſt und ihre Momente hier als Inhalt erſcheinen, eben ſo nothwendig ſind ſie auch als Formen an dem Bewußtſeyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verſchwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müſſen daher in der Beſtimmtheit, als aufgehobene, vorhanden ſeyn; ſo aber ſind ſie Seiten des Bewußtſeyns ſelbſt. Die Sache ſelbſt iſt als das Anſich oder ſeine Reflexion in ſich vorhanden, die Verdrängung der Momente aber durch einander drückt ſich an ihm ſo aus, daß ſie nicht an ſich, ſondern nur für ein Anderes an ihm geſetzt ſind. Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgeſetzt, und für Andere vorgeſtellt; das Bewußtſeyn iſt aber zugleich daraus in ſich reflektirt, und das Entgegengeſetzte eben ſo in ihm vorhanden; es behält es für ſich, als das ſeinige. Es iſt zugleich auch nicht irgend eines derſelben, welches allein nur hinausgeſtellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, ſondern das Bewußtſeyn wechſelt mit ihnen ab; denn es muß das eine wie das andere zum Weſentlichen für ſich und für die Anderen machen. Das Ganze iſt die ſich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber dieß Ganze für dieß

Bewußtſeyn nur als das *einfache* Weſen und damit als die Abſtraktion *der Sache* ſelbſt vorhanden iſt, fallen ſeine Momente als getrennte außer ihr und aus einander; und *als Ganzes* wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausſtellens und des Fürſichbehaltens erſchöpft und dargeſtellt. Indem in dieſer Abwechslung das Bewußtſeyn Ein Moment für ſich und als weſentliches in ſeiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an *ihm* oder für die *Anderen* hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten mit einander ein, worin ſie ſowohl ſich ſelbſt als ſich gegenſeitig, ſowohl betrügen als betrogen finden.

Eine Individualität geht alſo, etwas auszuführen; ſie ſcheint damit etwas *zur Sache* gemacht zu haben; ſie handelt, wird darin für Andere, und es ſcheint ihr um die *Wirklichkeit* zu thun zu ſeyn. Die Andern nehmen alſo das Thun derſelben für ein Intereſſe an der Sache als ſolcher, und für den Zweck, daß *die Sache an ſich ausgeführt* ſey; gleichgültig, ob von der erſten Individualität, oder von ihnen. Indem ſie hiernach dieſe Sache ſchon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülfe anbieten und leiſten, ſo iſt jenes Bewußtſeyn vielmehr da heraus, wo ſie meinen, daß es ſey; es iſt *ſein* Thun und Treiben, was es bei der Sache intereſſirt, und indem ſie inne werden, daß dieß *die Sache ſelbſt* war, finden ſie ſich alſo getäuſcht. — Aber in der That war ihr Herbeieilen, um zu helfen, ſelbſt nichts anderes, als daß ſie *ihr* Thun, nicht die *Sache ſelbſt*, ſehen und zeigen wollten; d. h. ſie wollten die Andern auf eben die Weiſe betrügen, als ſie ſich betrogen worden zu ſeyn beſchweren. — Indem es nun jetzt herausgekehrt iſt, daß das *eigne Thun* und *Treiben*, das Spiel *ſeiner Kräfte*, für die Sache ſelbſt gilt, ſo ſcheint das Bewußtſeyn ſein Weſen *für ſich*, nicht für die Andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als *das ſeinige*, nicht um es als ein Thun der *Andern*, hiermit die

Andern eben ſo in ihrer Sache gewähren zu laſſen. Allein ſie irren ſich wieder; es iſt ſchon da heraus, wo ſie es zu ſeyn meinten. Es iſt ihm nicht um die Sache als dieſe ſeine einzelne zu thun, ſondern um ſie als Sache, als Allgemeines, das für Alle iſt. Es miſcht ſich alſo in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen daſſelbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, intereſſirt es ſich wenigſtens dadurch dabei, daß es ſich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel ſeiner Billigung und ſeines Lobes auf, ſo iſt dieß ſo gemeint, daß es am Werke nicht nur das Werk ſelbſt lobt, ſondern zugleich ſeine eigne Großmuth und Mäßigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch ſeinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Intereſſe am Werke zeigt, genießt es ſich ſelbſt darin; eben ſo iſt ihm das Werk, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben dieſen Genuß ſeines eignen Thuns, der ihm dadurch verſchafft wird. Die aber ſich durch dieſe Einmiſchung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr ſelbſt auf gleiche Weiſe betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für ſie ſelbſt iſt, worin ſie nur ſich und ihr eignes Weſen bezweckten. Allein indem ſie etwas thun, und hiermit ſich darſtellen und dem Tage zeigen, widerſprechen ſie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag ſelbſt, das allgemeine Bewußtſeyn und die Theilnahme Aller ausſchließen zu wollen; die Verwirklichung iſt vielmehr eine Ausſtellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache Aller wird, und werden ſoll.

Es iſt alſo eben ſo Betrug ſeiner ſelbſt und der Andern, wenn es nur um die reine Sache zu thun ſeyn ſoll; ein Bewußtſeyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu friſchaufgeſtellter Milch, herbeieilen und ſich dabei geſchäftig wiſſen wollen; und ſie an ihm, daß es ihm eben ſo nicht um die Sache als Gegenſtand, ſondern als um die ſeinige zu thun iſt. Hingegen, wenn nur

das Thun ſelbſt, der Gebrauch der Kräfte und Fähigkeiten oder das Ausſprechen dieſer Individualität das Weſentliche ſeyn ſoll, ſo wird eben ſo gegenſeitig die Erfahrung gemacht, daß Alle ſich rühren und für eingeladen halten, und ſtatt eines reinen Thuns, oder eines einzelnen eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das eben ſo wohl für Andere iſt, oder eine Sache ſelbſt aufgethan wurde. Es geſchieht in beiden Fällen daſſelbe, und hat nur einen verſchiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten ſollte. Das Bewußtſeyn erfährt beide Seiten als gleich weſentliche Momente, und hierin was die Natur der Sache ſelbſt iſt, nämlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Beſtehen entgegengeſetzt und die von dieſen Momenten als ihren Arten freie Gattung wäre, ſondern ein Weſen, deſſen Seyn das Thun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und deſſen Thun unmittelbar für Andere, oder eine Sache iſt, und nur Sache iſt als Thun Aller und Jeder; das Weſen, welches das Weſen aller Weſen, das geiſtige Weſen iſt. Das Bewußtſeyn erfährt, daß keins jener Momente Subjekt iſt, ſondern ſich vielmehr in der allgemeinen Sache ſelbſt auflöſt; die Momente der Individualität, welche der Gedankenloſigkeit dieſes Bewußtſeyns nach einander als Subjekt galten, nehmen ſich in die einfache Individualität zuſammen, die als dieſe eben ſo unmittelbar allgemein iſt. Die Sache ſelbſt verliert dadurch das Verhältniß des Prädikats, und die Beſtimmtheit lebloſer abſtrakter Allgemeinheit, ſie iſt vielmehr die von der Individualität durchdrungene Subſtanz; das Subjekt, worin die Individualität eben ſo als ſie ſelbſt oder als dieſe, wie als alle Individuen iſt, und das Allgemeine, das nur als dieß Thun Aller und Jeder ein Seyn iſt, eine Wirklichkeit darin, daß dieſes Bewußtſeyn ſie als ſeine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine Sache ſelbſt iſt das, was ſich oben als die

Kategorie beſtimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn iſt, aber als *Denken*, welches vom *wirklichen Selbſtbewußtſeyn* ſich noch unterſcheidet; hier aber ſind die Momente des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, inſofern wir ſie ſeinen Inhalt, Zweck, Thun und Wirklichkeit, wie inſofern wir ſie ſeine Form nennen, Fürſichſeyn und Seyn für Anderes, mit der einfachen Kategorie ſelbſt als Eins geſetzt, und ſie iſt dadurch zugleich aller Inhalt.

b. *Die geſetzgebende Vernunft.*

Das geiſtige Weſen iſt in ſeinem einfachen Seyn *reines Bewußtſeyn* und *dieſes Selbſt*bewußtſeyn. Die urſprünglich-*beſtimmte* Natur des Individuums hat ihre poſitive Bedeutung, *an ſich* das Element und der Zweck ſeiner Thätigkeit zu ſeyn, verloren; ſie iſt nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein *Selbſt*; als allgemeines Selbſt. Umgekehrt hat die *formale Sache ſelbſt* ihre Erfüllung an der thuenden ſich in ſich unterſcheidenden Individualität; denn die Unterſchiede dieſer machen den *Inhalt* jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie iſt *an ſich*, als das Allgemeine des *reinen Bewußtſeyns*; ſie iſt eben ſo *für ſich*, denn das *Selbſt* des Bewußtſeyns iſt eben ſo ihr Moment. Sie iſt abſolutes *Seyn*, denn jene Allgemeinheit iſt die einfache *Sichſelbſtgleichheit des Seyns*.

Was alſo dem Bewußtſeyn der Gegenſtand iſt, hat die Bedeutung, das *Wahre* zu ſeyn; es *iſt* und *gilt* in dem Sinne, an und *für ſich ſelbſt* zu *ſeyn* und zu *gelten*; es iſt die *abſolute Sache*, welche nicht mehr von dem Gegenſatze der Gewißheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und ſeiner Realität leidet, ſondern deren Daſeyn die *Wirklichkeit* und das *Thun* des Selbſtbewußtſeyns iſt; dieſe Sache iſt daher die *ſittliche Subſtanz*; das Bewußtſeyn derſelben *ſittliches* Bewußtſeyn. Sein Gegenſtand gilt ihm eben ſo als das *Wahre*, denn es vereinigt

Selbſtbewußtſeyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das Abſolute, denn das Selbſtbewußtſeyn kann und will nicht mehr über dieſen Gegenſtand hinausgehen, weil es darin bei ſich ſelbſt iſt; es kann nicht, denn er iſt alles Seyn und Macht; — es will nicht, denn er iſt das Selbſt oder der Willen dieſes Selbſts. Er iſt der reale Gegenſtand an ihm ſelbſt als Gegenſtand, denn er hat den Unterſchied des Bewußtſeyns an ihm; er theilt ſich in Maſſen, welche die beſtimmten Geſetze des abſoluten Weſens ſind. Dieſe Maſſen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewußtſeyns und des Selbſts eingeſchloſſen, — eine Einheit, welche das Weſen dieſer Maſſen ausmacht, und in dieſem Unterſchiede dieſe Momente nicht mehr aus einander treten läßt.

Dieſe Geſetze oder Maſſen der ſittlichen Subſtanz ſind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Urſprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Andern geſucht werden, denn ein Anderes als das an und für ſich ſeyende Weſen wäre nur das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt; aber es iſt nichts Anderes als dieß Weſen, denn es ſelbſt iſt das Fürſichſeyn dieſes Weſens, welches eben darum die Wahrheit iſt, weil es eben ſo ſehr das Selbſt des Bewußtſeyns, als ſein Anſich oder reines Bewußtſeyn iſt.

Indem das Selbſtbewußtſeyn ſich als Moment des Fürſichſeyns dieſer Subſtanz weiß, drückt es alſo das Daſeyn des Geſetzes in ihm ſo aus, daß die geſunde Vernunft unmittelbar weiß, was recht und gut iſt. So unmittelbar ſie es weiß, ſo unmittelbar gilt es ihr auch, und ſie ſagt unmittelbar: dieß iſt recht und gut. Und zwar dieß; es ſind beſtimmte Geſetze, es iſt erfüllte inhaltsvolle Sache ſelbſt.

Was ſich ſo unmittelbar giebt, muß eben ſo unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die ſinnliche Gewißheit unmittelbar als ſeyend ausſpricht, iſt auch von dem Seyn, welches dieſe ſittliche unmittelbare Gewißheit

ausſpricht, oder von den unmittelbar ſeyenden Maſſen des ſittlichen Weſens zu ſehen, wie ſie beſchaffen ſind. Die Beiſpiele einiger ſolcher Geſetze werden dieß zeigen, und indem wir ſie in der Form von Ausſprüchen der wiſſenden, geſunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erſt das Moment herbeizubringen, welches an ihnen, ſie als unmittelbare ſinnliche Geſetze betrachtet, geltend zu machen iſt.

„Jeder ſoll die Wahrheit ſprechen." — Bei dieſer als unbedingt ausgeſprochenen Pflicht wird ſogleich die Bedingung zugegeben werden: wenn er die Wahrheit weiß. Das Gebot wird hiermit jetzt ſo lauten: jeder ſoll die Wahrheit reden, jedesmal nach ſeiner Kenntniß und Ueberzeugung davon. Die geſunde Vernunft, eben dieß ſittliche Bewußtſeyn, welches unmittelbar weiß, was recht und gut iſt, wird auch erklären, daß dieſe Bedingung mit ſeinem allgemeinen Ausſpruche ſchon ſo verbunden geweſen ſey, daß ſie jenes Gebot ſo gemeint habe. Damit giebt ſie aber in der That zu, daß ſie vielmehr ſchon unmittelbar im Ausſprechen deſſelben daſſelbe verletzte; ſie ſprach: jeder ſoll die Wahrheit ſprechen; ſie meinte aber, er ſolle ſie ſprechen nach ſeiner Kenntniß und Ueberzeugung davon; d. h. ſie ſprach anders als ſie meinte; und anders ſprechen als man meint, heißt die Wahrheit nicht ſprechen. Die verbeſſerte Unwahrheit oder Ungeſchicklichkeit drückt ſich nun ſo aus: jeder ſoll die Wahrheit nach ſeiner jedesmaligen Kenntniß und Ueberzeugung davon ſprechen. — Damit aber hat ſich das allgemein-nothwendige Anſichgeltende, welches der Satz ausſprechen wollte, vielmehr in eine vollkommne Zufälligkeit verkehrt. Denn daß die Wahrheit geſprochen wird, iſt dem Zufalle, ob ich ſie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgeſtellt; und es iſt weiter nichts geſagt, als daß Wahres und Falſches durch einander, wie es kommt, daß es einer kennt, meint und begreift, geſprochen werden ſolle. Dieſe Zufälligkeit

des Inhalts hat die Allgemeinheit nur an der Form eines Satzes, in der ſie ausgedrückt iſt; aber als ſittlicher Satz verſpricht er einen allgemeinen und nothwendigen Inhalt, und widerſpricht ſo durch Zufälligkeit deſſelben ſich ſelbſt. — Wird endlich der Satz ſo verbeſſert: daß die Zufälligkeit der Kenntniß und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch gewußt werden ſolle; ſo wäre dieß ein Gebot, welches dem geradezu widerſpricht, wovon ausgegangen wurde. Die geſunde Vernunft ſollte zuerſt unmittelbar die Fähigkeit haben, die Wahrheit auszuſprechen; jetzt aber iſt geſagt, daß ſie ſie wiſſen ſolle, d. h. ſie nicht unmittelbar auszuſprechen wiſſe. — Von Seite des Inhalts betrachtet, ſo iſt er in der Forderung, man ſolle die Wahrheit wiſſen, hinweggefallen; denn ſie bezieht ſich auf das Wiſſen überhaupt: man ſoll wiſſen; was gefordert iſt, iſt alſo vielmehr das von allem beſtimmten Inhalte Freie. Aber hier war von einem beſtimmten Inhalt, von einem Unterſchiede an der ſittlichen Subſtanz die Rede. Allein dieſe unmittelbare Beſtimmung derſelben iſt ein ſolcher Inhalt, der ſich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, ſo daß das Wiſſen als das Geſetz ausgeſprochen wird, vielmehr verſchwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot iſt: Liebe deinen Nächſten, als dich ſelbſt. Es iſt an den Einzelnen im Verhältniſſe zu dem Einzelnen gerichtet, und behauptet es als ein Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen, oder als Verhältniß der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und iſt darum wohl nicht gemeint, — geht darauf, Uebel von einem Menſchen abzuſondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu dieſem Behuf muß unterſchieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen dieß Uebel das zweckmäßige Gute, und was überhaupt ſein Wohl iſt; d. h. ich muß ihn mit Verſtand lieben; unverſtändige Liebe wird ihm ſchaden, viel-

leicht mehr als Haß. Das verſtändige weſentliche Wohlthun iſt aber in ſeiner reichſten und wichtigſten Geſtalt, das verſtändige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt ſo Geringfügiges wird, daß es faſt nicht der Mühe werth iſt, davon zu ſprechen. Jenes Thun iſt dabei von ſo großer Macht, daß, wenn das einzelne Thun ſich ihm entgegenſetzen, und entweder geradezu für ſich Verbrechen ſeyn oder einem Andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz ſeyn und unwiderſtehlich zerſtört werden würde. Es bleibt dem Wohlthun, welches Empfindung iſt, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülfe, die eben ſo zufällig als augenblicklich iſt. Der Zufall beſtimmt nicht nur ſeine Gelegenheit, ſondern auch dieß, ob es überhaupt ein Werk iſt, ob es nicht ſogleich wieder aufgelöſt und ſelbſt vielmehr in Uebel verkehrt wird. Dieſes Handeln alſo zum Wohl Anderer, das als nothwendig ausgeſprochen wird, iſt ſo beſchaffen, daß es vielleicht exiſtiren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weiſe ſich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut iſt, vielleicht auch nicht. Dieß Geſetz hat hiermit eben ſo wenig einen allgemeinen Inhalt als das erſte, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als abſolutes Sittengeſetz ſollte, etwas aus, das an und für ſich iſt. Oder ſolche Geſetze bleiben nur beim Sollen ſtehen, haben aber keine Wirklichkeit; ſie ſind nicht Geſetze, ſondern nur Gebote.

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache ſelbſt, daß auf einen allgemeinen abſoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß; denn der einfachen Subſtanz (und ihr Weſen iſt dieß Einfache zu ſeyn) iſt jede Beſtimmtheit, die an ihr geſetzt wird, ungemäß. Das Gebot in ſeiner einfachen Abſolutheit ſpricht ſelbſt unmittelbares ſittliches Seyn aus; der Unterſchied, der an ihm erſcheint, iſt eine Beſtimmtheit,

und alſo ein Inhalt, der unter der abſoluten Allgemeinheit dieſes einfachen Seyns ſteht. Indem hiermit auf einen abſoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß, kann ihm nur die formale Allgemeinheit, oder dieß, daß es ſich nicht widerſpreche, zukommen; denn die inhaltsloſe Allgemeinheit iſt die formale, und abſoluter Inhalt heißt ſelbſt ſo viel, als ein Unterſchied, der keiner iſt, oder als Inhaltsloſigkeit.

Was dem Geſetzgeben übrig bleibt, iſt alſo die reine Form der Allgemeinheit oder in der That die Tautologie des Bewußtſeyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein Wiſſen nicht von dem Seyenden, oder eigentlichen Inhalte, ſondern von dem Weſen oder der Sichſelbſtgleichheit deſſelben iſt.

Das ſittliche Weſen iſt hiermit nicht unmittelbar ſelbſt ein Inhalt, ſondern nur ein Maaßſtab, ob ein Inhalt fähig ſey, Geſetz zu ſeyn oder nicht, indem er ſich nicht ſelbſt widerſpricht. Die geſetzgebende Vernunft iſt zu einer nur prüfenden Vernunft herabgeſetzt.

c. Geſetzprüfende Vernunft.

Ein Unterſchied an der einfachen ſittlichen Subſtanz iſt eine Zufälligkeit für ſie, welche wir an dem beſtimmten Gebote als Zufälligkeit des Wiſſens der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten ſahen. Die Vergleichung jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entſprechenden Beſtimmtheit fiel in uns; und die einfache Subſtanz hat ſich darin formale Allgemeinheit oder reines Bewußtſeyn zu ſeyn gezeigt, das frei von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein Wiſſen von ihm als dem beſtimmten iſt. Dieſe Allgemeinheit bleibt auf dieſe Weiſe daſſelbe, was die Sache ſelbſt war. Aber ſie iſt im Bewußtſeyn ein Anderes; ſie iſt nämlich nicht mehr die gedankenloſe träge Gattung, ſondern bezogen auf das Beſondere, und geltend für deſſen Macht und Wahrheit. — Dieß Bewußtſeyn ſcheint zunächſt daſſelbe Prüfen, welches wir vorhin waren, und ſein Thun nichts

anderes ſeyn zu können, als ſchon geſchehen iſt, eine Vergleichung des Allgemeinen mit dem Beſtimmten, woraus ſich ihre Unangemeſſenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniß des Inhalts zum Allgemeinen iſt hier ein anderes, indem dieſes eine andere Bedeutung gewonnen hat; es iſt *formale* Allgemeinheit, deren der beſtimmte Inhalt fähig iſt, denn in ihr wird er nur in Beziehung auf ſich ſelbſt betrachtet. Bei unſerm Prüfen ſtand die allgemeine gediegene Subſtanz der Beſtimmtheit gegenüber, welche ſich als Zufälligkeit des Bewußtſeyns, worin die Subſtanz eintrat, entwickelte. Hier iſt das eine Glied der Vergleichung verſchwunden; das Allgemeine iſt nicht mehr die *ſeyende* und *geltende* Subſtanz, oder das an und für ſich Rechte, ſondern einfaches Wiſſen oder Form, welche einen Inhalt nur mit ſich ſelbſt vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie iſt. Es werden Geſetze nicht mehr gegeben, ſondern *geprüft*; und die Geſetze ſind für das prüfende Bewußtſeyn *ſchon* gegeben; es nimmt ihren *Inhalt* auf, wie er einfach iſt, ohne in die Betrachtung der ſeiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, ſondern bleibt bei dem Gebote als Gebote ſtehen, und verhält ſich eben ſo einfach gegen es, als es ſein Maaßſtab iſt.

Dieß Prüfen reicht aber aus dieſem Grunde nicht weit; eben indem der Maaßſtab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt iſt, nimmt er eben ſo gut dieſen als den entgegengeſetzten in ſich auf. — Es iſt die Frage, ſoll es an und für ſich Geſetz ſeyn, daß *Eigenthum* ſey; *an und für ſich*, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die ſittliche Weſenheit beſteht eben darin, daß das Geſetz nur ſich ſelbſt gleiche, und durch dieſe Gleichheit mit ſich alſo in ſeinem eigenen Weſen gegründet, nicht ein bedingtes ſey. Das Eigenthum an und für ſich widerſpricht ſich nicht; es iſt eine *iſolirte*, oder nur ſich ſelbſt gleich geſetzte Beſtimmtheit. Nichteigenthum, Herrenloſigkeit der Dinge, oder Gütergemeinſchaft, widerſpricht ſich gerade

eben ſo wenig. Daß etwas Niemanden gehört, oder dem Nächſten Beſten, der ſich in Beſitz ſetzt, oder Allen zuſammen, und Jedem nach ſeinem Bedürfniſſe oder zu gleichen Theilen, iſt eine einfache Beſtimmtheit, ein formaler Gedanke, wie ſein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenloſe Ding freilich betrachtet wird als ein nothwendiger Gegenſtand des Bedürfniſſes, ſo iſt es nothwendig, daß es der Beſitz irgend eines Einzelnen werde; und es wäre widerſprechend, vielmehr die Freiheit des Dinges zum Geſetze zu machen. Unter der Herrenloſigkeit des Dinges iſt aber auch nicht eine abſolute Herrenloſigkeit gemeint, ſondern es ſoll in Beſitz kommen, nach dem Bedürfniſſe des Einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, ſondern um unmittelbar gebraucht zu werden. Aber ſo ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfniß zu ſorgen, iſt der Natur des bewußten Weſens, von dem allein die Rede iſt, widerſprechend; denn es muß ſich ſein Bedürfniß in der Form der Allgemeinheit vorſtellen, für ſeine ganze Exiſtenz ſorgen, und ſich ein bleibendes Gut erwerben. So ſtimmte alſo der Gedanke, daß ein Ding dem nächſten ſelbſtbewußten Leben nach ſeinem Bedürfniſſe zufälligerweiſe zu Theil werde, nicht mit ſich ſelbſt überein. — In der Gütergemeinſchaft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weiſe dafür geſorgt wäre, wird jedem entweder ſoviel zu Theil, als er braucht; ſo widerſpricht dieſe Ungleichheit und das Weſen des Bewußtſeyns, dem die Gleichheit der Einzelnen Princip iſt, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip gleich ausgetheilt, ſo hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfniß, welche doch allein ſein Begriff iſt.

Allein wenn auf dieſe Weiſe das Nichteigenthum widerſprechend erſcheint, ſo geſchieht es nur darum, weil es nicht als einfache Beſtimmtheit gelaſſen worden iſt. Dem Eigenthum geht es eben ſo, wenn es in Momente aufgelöſt wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum iſt, gilt damit für ein All-

gemeines, Befeſtigtes, Bleibendes; dieß widerſpricht aber ſeiner Natur, die darin beſteht, gebraucht zu werden und zu verſchwinden. Es gilt zugleich für das Meinige, das alle Anderen anerkennen und ſich davon ausſchließen. Aber darin, daß ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausſchließung. — Was ich beſitze, iſt ein Ding, d. h. ein Seyn für Andere überhaupt, ganz allgemein und unbeſtimmt nur für mich zu ſeyn; daß Ich es beſitze, widerſpricht ſeiner allgemeinen Dingheit. Eigenthum widerſpricht ſich daher nach allen Seiten eben ſo ſehr als Nichteigenthum; jedes hat dieſe beiden entgegengeſetzten ſich widerſprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieſer Beſtimmtheiten einfach vorgeſtellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, iſt eine ſo einfach, als die andere, d. h. ſich nicht widerſprechend. — Der Maaßſtab des Geſetzes, den die Vernunft an ihr ſelbſt hat, paßt daher Allem gleich gut, und iſt hiermit in der That kein Maaßſtab. — Es müßte auch ſonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerſpruchs, der für die Erkenntniß theoretiſcher Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugeſtanden wird, d. h. als Etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig ſey, für die Erkenntniß praktiſcher Wahrheit mehr ſeyn ſollte.

In den beiden ſo eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geiſtigen Weſens hat ſich das Setzen von unmittelbaren Beſtimmtheiten an der ſittlichen Subſtanz, und dann das Wiſſen von ihnen, ob ſie Geſetze ſind, aufgehoben. Das Reſultat ſcheint hiermit dieſes zu ſeyn, daß weder beſtimmte Geſetze noch ein Wiſſen derſelben ſtatt finden könne. Allein die Subſtanz iſt das Bewußtſeyn von ſich als der abſoluten Weſenheit, welches hiermit weder den Unterſchied an ihr, noch das Wiſſen von ihm aufgeben kann. Daß das Geſetzgeben und Geſetzprüfen ſich als nichtig erwies, hat dieſe

Bedeutung, daß beides einzeln und iſolirt genommen, nur haltungsloſe Momente des ſittlichen Bewußtſeyns ſind; und die Bewegung, in welcher ſie auftreten, hat den formalen Sinn, daß die ſittliche Subſtanz ſich dadurch als Bewußtſeyn darſtellt.

Inſofern dieſe beiden Momente nähere Beſtimmungen des Bewußtſeyns der Sache ſelbſt ſind, können ſie als Formen der Ehrlichkeit angeſehen werden, die, wie ſonſt mit ihren formalen Momenten, ſich jetzt mit einem ſeynſollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüfen ſolcher feſten Wahrheit herumtreibt, und in der geſunden Vernunft und verſtändigen Einſicht die Kraft und Gültigkeit der Gebote zu haben meint.

Ohne dieſe Ehrlichkeit aber gelten die Geſetze nicht als Weſen des Bewußtſeyns und das Prüfen eben ſo nicht als Thun innerhalb deſſelben; ſondern dieſe Momente drücken, wie ſie jedes für ſich unmittelbar als eine Wirklichkeit auftreten, das eine ein ungültiges Aufſtellen und Seyn wirklicher Geſetze, und das andere eine eben ſo ungültige Befreiung von denſelben aus. Das Geſetz hat als beſtimmtes Geſetz einen zufälligen Inhalt, — dieß hat hier die Bedeutung, daß es Geſetz eines einzelnen Bewußtſeyns von einem willkürlichen Inhalt iſt. Jenes unmittelbare Geſetzgeben iſt alſo der tyranniſche Frevel, der die Willkür zum Geſetze macht, und die Sittlichkeit zu einem Gehorſam gegen ſie, — gegen Geſetze, die nur Geſetze, nicht zugleich Gebote ſind. So wie das zweite Moment, inſofern es iſolirt iſt, das Prüfen der Geſetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wiſſens bedeutet, der von den abſoluten Geſetzen frei raiſonnirt, und ſie für eine ihm fremde Willkür nimmt.

In beiden Formen ſind dieſe Momente ein negatives Verhältniß zur Subſtanz oder dem realen geiſtigen Weſen; oder in ihnen hat die Subſtanz noch nicht ihre Realität, ſondern das Bewußtſeyn enthält ſie noch in der Form ſeiner eigenen Unmittelbarkeit, und ſie iſt nur erſt ein Wollen und Wiſſen

dieſes Individuums, oder das Sollen eines unwirklichen Gebots, und ein Wiſſen der formalen Allgemeinheit. Aber indem dieſe Weiſen ſich aufhoben, iſt das Bewußtſeyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegenſätze ſind verſchwunden. Das geiſtige Weſen iſt dadurch wirkliche Subſtanz, daß dieſe Weiſen nicht einzeln gelten, ſondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin ſie nur Momente ſind, iſt das Selbſt des Bewußtſeyns, welches nunmehr in dem geiſtigen Weſen geſetzt, daſſelbe zum Wirklichen, Erfüllten und Selbſtbewußten macht.

Das geiſtige Weſen iſt hiermit für's erſte für das Selbſtbewußtſeyn als an ſich ſeyendes Geſetz; die Allgemeinheit des Prüfens, welche die formale nicht an ſich ſeyende war, iſt aufgehoben. Es iſt eben ſo ein ewiges Geſetz, welches nicht in dem Willen dieſes Individuums ſeinen Grund hat, ſondern es iſt an und für ſich, der abſolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seyns hat. Er iſt auch nicht ein Gebot, das nur ſeyn ſoll, ſondern er iſt und gilt; es iſt das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit iſt, und die Welt iſt nur dieſe Wirklichkeit. Indem aber dieſes ſeyende Geſetz ſchlechthin gilt, ſo iſt der Gehorſam des Selbſtbewußtſeyns nicht der Dienſt gegen einen Herrn, deſſen Befehle eine Willkür wären, und worin es ſich nicht erkennte. Sondern die Geſetze ſind Gedanken ſeines eigenen abſoluten Bewußtſeyns, welche es ſelbſt unmittelbar hat. Es glaubt auch nicht an ſie, denn der Glaube ſchaut wohl auch das Weſen, aber ein fremdes an. Das ſittliche Selbſtbewußtſeyn iſt durch die Allgemeinheit ſeines Selbſts unmittelbar mit dem Weſen Eins; der Glaube hingegen fängt von dem einzelnen Bewußtſeyn an, er iſt die Bewegung deſſelben, immer dieſer Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart ſeines Weſens zu erreichen. — Jenes Bewußtſeyn hingegen hat ſich als einzelnes aufgehoben, dieſe Vermittlung iſt vollbracht, und nur dadurch, daß

ſie vollbracht iſt, iſt es unmittelbares Selbſtbewußtſeyn der ſittlichen Subſtanz.

Der Unterſchied des Selbſtbewußtſeyns von dem Weſen iſt alſo vollkommen durchſichtig. Dadurch ſind die Unterſchiede an dem Weſen ſelbſt nicht zufällige Beſtimmtheiten, ſondern um der Einheit des Weſens und des Selbſtbewußtſeyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, ſind ſie die Maſſen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, ſich ſelbſt klare unentzweite Geiſter, makelloſe himmliſche Geſtalten, die in ihren Unterſchieden die unentweihte Unſchuld und Einmüthigkeit ihres Weſens erhalten. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt eben ſo einfaches klares Verhältniß zu ihnen. Sie ſind, und weiter nichts, — macht das Bewußtſeyn ſeines Verhältniſſes aus. So gelten ſie der Antigone des Sophokles *) als der Götter ungeſchriebenes und untrügliches Recht

nicht etwa jetzt und geſtern, ſondern immerdar
lebt es, und keiner weiß, von wannen es erſchien.

Sie ſind. Wenn ich nach ihrer Entſtehung frage, und ſie auf den Punkt ihres Urſprungs einenge, ſo bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, ſie aber das Bedingte und Beſchränkte. Wenn ſie ſich meiner Einſicht legitimiren ſollen, ſo habe ich ſchon ihr unwankendes Anſichſeyn bewegt, und betrachte ſie als Etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich ſey. Die ſittliche Geſinnung beſteht eben darin, unverrückt in dem feſt zu beharren, was das Rechte iſt, und ſich alles Bewegens Rüttelns und Zurückführens deſſelben zu enthalten. — Es wird ein Depoſitum bei mir gemacht, es iſt das Eigenthum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es ſo iſt, und erhalte mich unwankend in dieſem Verhältniſſe. Behalte ich für mich das Depoſitum, ſo begehe ich nach dem Principe meines Prüfens, der Tautologie, ganz und

---

*) Sophocl. Antigon., V. 456, 457.

gar keinen Widerſpruch; denn alsdann ſehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Andern anſehe, iſt vollkommen konſequent. Die Aenderung der Anſicht iſt kein Widerſpruch, denn es iſt nicht um ſie als Anſicht, ſondern um den Gegenſtand und Inhalt zu thun, der ſich nicht widerſprechen ſoll. So ſehr ich — wie ich thue, wenn ich Etwas wegſchenke — die Anſicht, daß Etwas mein Eigenthum iſt, in die Anſicht, daß es das Eigenthum eines Andern iſt, verändern kann, ohne dadurch eines Widerſpruches ſchuldig zu werden, eben ſo ſehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht darum alſo, weil ich Etwas ſich nicht widerſprechend finde, iſt es Recht; ſondern weil es das Rechte iſt, iſt es Recht. Daß Etwas das Eigenthum des Andern iſt, dieß liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu raiſonniren, noch mancherlei Gedanken Zuſammenhänge Rückſichten aufzuſuchen oder mir einfallen zu laſſen; weder ans Geſetzgeben, noch ans Prüfen zu denken; durch ſolcherlei Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhältniß, indem ich in der That nach Belieben meinem unbeſtimmten tautologiſchen Wiſſen das Gegentheil eben ſo wohl gemäß, und es alſo zum Geſetze machen könnte. Sondern ob dieſe oder die entgegengeſetzte Beſtimmung das Rechte ſey, iſt an und für ſich beſtimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und eben ſo gut keine zum Geſetze machen, und bin, indem ich zu prüfen anfange, ſchon auf unſittlichem Wege. Daß das Rechte mir an und für ſich iſt, dadurch bin ich in der ſittlichen Subſtanz; ſo iſt ſie das Weſen des Selbſtbewußtſeyns; dieſes aber iſt ihre Wirklichkeit und Daſeyn, ihr Selbſt und Willen.

(BB.) Der Geiſt.

VI.

Der Geiſt.

Die Vernunft iſt Geiſt, indem die Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, zur Wahrheit erhoben, und ſie ſich ihrer ſelbſt als ihrer Welt, und der Welt als ihrer ſelbſt bewußt iſt. — Das Werden des Geiſtes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenſtand des Bewußtſeyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft ſich erhob. In der beobachtenden Vernunft iſt dieſe reine Einheit des Ich und des Seyns, des Fürſich- und des Anſichſeyns, als das Anſich oder als Seyn beſtimmt, und das Bewußtſeyn der Vernunft findet ſich. Aber die Wahrheit des Beobachtens iſt vielmehr das Aufheben dieſes unmittelbaren findenden Inſtinkts, dieſes bewußtloſen Daſeyns derſelben. Die angeſchaute Kategorie, das gefundene Ding tritt in das Bewußtſeyn als das Fürſichſeyn des Ich, welches ſich nun im gegenſtändlichen Weſen als das Selbſt weiß. Aber dieſe Beſtimmung der Kategorie, als des Fürſichſeyns entgegengeſetzt dem Anſichſeyn, iſt eben ſo einſeitig und ein ſich ſelbſt aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewußtſeyn beſtimmt, wie ſie in ihrer allgemeinen Wahrheit iſt, als an- und fürſichſeyendes Weſen Dieſe noch abſtrakte Beſtimmung, welche die Sache ſelbſt

ausmacht, iſt erſt das geiſtige Weſen, und ſein Bewußtſeyn ein formales Wiſſen von ihm, das ſich mit mancherlei Inhalt deſſelben herumtreibt; es iſt von der Subſtanz in der That noch als ein Einzelnes unterſchieden, giebt entweder willkürliche Geſetze, oder meint die Geſetze, wie ſie an und für ſich ſind, in ſeinem Wiſſen als ſolchem zu haben; und hält ſich für die beurtheilende Macht derſelben. — Oder von der Seite der Subſtanz betrachtet, ſo iſt dieſe das an- und furſichſeyende geiſtige Weſen, welches noch nicht Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt. Das an- und fürſichſeyende Weſen aber, welches ſich zugleich als Bewußtſeyn wirklich und ſich ſich ſelbſt vorſtellt, iſt der Geiſt.

Sein geiſtiges Weſen iſt ſchon als die ſittliche Subſtanz bezeichnet worden; der Geiſt aber iſt die ſittliche Wirklichkeit. Er iſt das Selbſt des wirklichen Bewußtſeyns, dem er oder vielmehr das ſich als gegenſtändliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber eben ſo für das Selbſt alle Bedeutung eines Fremden, ſo wie das Selbſt alle Bedeutung eines von ihr getrennten abhängigen oder unabhängigen Fürſichſeyns verloren hat. Die Subſtanz und das allgemeine, ſichſelbſtgleiche, bleibende Weſen, — iſt er der unverrückte und unaufgelöſte Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, — und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Anſich aller Selbſtbewußtſeyn. — Dieſe Subſtanz iſt eben ſo das allgemeine Werk, das ſich durch das Thun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn ſie iſt das Fürſichſeyn, das Selbſt, das Thun. Als die Subſtanz iſt der Geiſt die unwankende gerechte Sichſelbſtgleichheit; aber als Fürſichſeyn iſt ſie das aufgelöſte, das ſich aufopfernde gütige Weſen, an dem Jeder ſein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreißt und ſich ſeinen Theil davon nimmt. Dieſe Auflöſung und Vereinzelung des Weſens iſt eben das Moment des Thuns und Selbſts Aller; es iſt die Bewegung und Seele der Subſtanz, und das bewirkte allgemeine Weſen. Gerade dar-

in, daß ſie das im Selbſt aufgelöſte Seyn iſt, iſt ſie nicht das todte Weſen, ſondern wirklich und lebendig.

Der Geiſt iſt hiermit das ſich ſelbſttragende abſolute reale Weſen. Alle bisherigen Geſtalten des Bewußtſeyns ſind Abſtraktionen deſſelben; ſie ſind dieß, daß er ſich analyſirt, ſeine Momente unterſcheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Iſoliren ſolcher Momente hat ihn ſelbſt zur Vorausſetzung und zum Beſtehen, oder es exiſtirt nur in ihm, der die Exiſtenz iſt. Sie haben ſo iſolirt den Schein, als ob ſie als ſolche wären; aber wie ſie nur Momente oder verſchwindende Größen ſind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Weſen; und dieß Weſen eben iſt dieſe Bewegung und Auflöſung dieſer Momente. Hier, wo der Geiſt, oder die Reflexion derſelben in ſich ſelbſt geſetzt iſt, kann unſere Reflexion an ſie nach dieſer Seite kurz erinnern; ſie waren Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn und Vernunft. Der Geiſt iſt alſo Bewußtſeyn überhaupt, was ſinnliche Gewißheit Wahrnehmen und den Verſtand in ſich begreift, inſofern er in der Analyſe ſeiner ſelbſt das Moment feſthält, daß er ſich gegenſtändliche ſeyende Wirklichkeit iſt, und davon abſtrahirt, daß dieſe Wirklichkeit ſein eignes Fürſichſeyn iſt. Hält er im Gegentheil das andere Moment der Analyſe feſt, daß ſein Gegenſtand ſein Fürſichſeyn iſt, ſo iſt er Selbſtbewußtſeyn. Aber als unmittelbares Bewußtſeyn des An- und Fürſichſeyns, als Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns iſt er das Bewußtſeyn, das Vernunft hat, das, wie das Haben es bezeichnet, den Gegenſtand hat, als an ſich vernünftig, oder vom Werthe der Kategorie beſtimmt, aber ſo, daß er noch für das Bewußtſeyn deſſelben den Werth der Kategorie nicht hat. Er iſt das Bewußtſeyn, aus deſſen Betrachtung wir ſo eben herkommen. Dieſe Vernunft, die er hat, endlich als eine ſolche von ihm angeſchaut, die Vernunft iſt, oder die Vernunft, die in ihm wirk-

lich und die ſeine Welt iſt, ſo iſt er in ſeiner Wahrheit; er iſt der Geiſt, er iſt das wirkliche ſittliche Weſen.

Der Geiſt iſt das ſittliche Leben eines Volks, inſofern er die unmittelbare Wahrheit iſt; das Individuum, das eine Welt iſt. Er muß zum Bewußtſeyn über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchöne ſittliche Leben aufheben, und durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. Dieſe unterſcheiden ſich aber von den vorhergehenden dadurch, daß ſie die realen Geiſter ſind, eigentliche Wirklichkeiten, und ſtatt Geſtalten nur des Bewußtſeyns, Geſtalten einer Welt.

Die lebendige ſittliche Welt iſt der Geiſt in ſeiner Wahrheit; wie er zunächſt zum abſtrakten Wiſſen ſeines Weſens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in ſich ſelbſt nunmehr entzweite Geiſt beſchreibt in ſeinem gegenſtändlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine ſeiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Weſens. Beide Welten aber von dem Geiſte, der aus dieſem Verluſte ſeiner ſelbſt in ſich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einſicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Dieſſeits und Jenſeits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbſtbewußtſeyn zurück, das nun in der Moralität ſich als die Weſenheit, und das Weſen als wirkliches Selbſt erfaßt, ſeine Welt und ihren Grund nicht mehr aus ſich herausſetzt, ſondern alles in ſich verglimmen läßt, und als Gewiſſen der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt iſt.

Die ſittliche Welt, die in das Dieſſeits und Jenſeits zerriſſene Welt und die moraliſche Weltanſchauung ſind alſo die Geiſter, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürſichſeyende Selbſt des Geiſtes ſich entwickeln, und als deren Ziel

und Reſultat das wirkliche Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes hervortreten wird.

A.

Der wahre Geiſt, die Sittlichkeit.

Der Geiſt iſt in ſeiner einfachen Wahrheit Bewußtſeyn, und ſchlägt ſeine Momente auseinander. Die Handlung trennt ihn in die Subſtanz und das Bewußtſeyn derſelben; und trennt eben ſo wohl die Subſtanz als das Bewußtſeyn. Die Subſtanz tritt als allgemeines Weſen und Zweck, ſich als der vereinzelnten Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches an ſich Einheit ſeiner und der Subſtanz, es nun für ſich wird, das allgemeine Weſen und ſeine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, dieſe zu jenem erhebt, und ſittlich handelt, — und jenes zu dieſer herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Subſtanz ausführt; es bringt die Einheit ſeines Selbſts und der Subſtanz als ſein Werk und damit als Wirklichkeit hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtſeyns hat die einfache Subſtanz den Gegenſatz Theils gegen das Selbſtbewußtſeyn erhalten, Theils ſtellt ſie damit eben ſo ſehr an ihr ſelbſt die Natur des Bewußtſeyns, ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden, als eine in ihre Maſſen gegliederte Welt dar. Sie ſpaltet ſich alſo in ein unterſchiedenes ſittliches Weſen, in ein menſchliches und göttliches Geſetz. Eben ſo das ihr gegenübertretende Selbſtbewußtſeyn theilt ſich nach ſeinem Weſen der einen dieſer Mächte zu, und als Wiſſen in die Unwiſſenheit deſſen, was es thut, und in das Wiſſen deſſelben, das deswegen ein betrogenes Wiſſen iſt. Es erfährt alſo in ſeiner That ſowohl den Widerſpruch jener Mächte, worin die Subſtanz ſich entzweite, und ihre gegenſeitige Zerſtörung, wie den Widerſpruch ſeines Wiſſens von der Sittlichkeit ſeines Handelns — mit dem, was an und für ſich ſittlich iſt, und findet ſeinen eignen Untergang. In der That

aber iſt die ſittliche Subſtanz durch dieſe Bewegung zum wirklichen Selbſtbewußtſeyn geworden, oder dieſes Selbſt zum An- und Fürſichſeyenden, aber darin iſt eben die Sittlichkeit zu Grunde gegangen.

a. Die ſittliche Welt, das menſchliche und göttliche Geſetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Subſtanz des Geiſtes theilt ſich als Bewußtſeyn. Oder wie das Bewußtſeyn des abſtrakten, des ſinnlichen Seyns in die Wahrnehmung übergeht, ſo auch die unmittelbare Gewißheit des realen ſittlichen Seyns; und wie für die ſinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenſchaften wird, ſo iſt für die ſittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen ſittlichen Beziehungen. Jener zieht ſich aber die unnütze Vielheit der Eigenſchaften in den weſentlichen Gegenſatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zuſammen, und noch mehr dieſer, die das gereinigte, ſubſtantielle Bewußtſeyn iſt, wird die Vielheit der ſittlichen Momente das Zwiefache eines Geſetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieſer Maſſen der Subſtanz bleibt aber der ganze Geiſt; wenn in der ſinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andere Subſtanz als die beiden Beſtimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, ſo drücken ſie hier nur den oberflächlichen Gegenſatz der beiden Seiten gegeneinander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Weſen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des Selbſtbewußtſeyns überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewußtſeyns. Die ſittliche Subſtanz iſt alſo in dieſer Beſtimmung die wirkliche Subſtanz, der abſolute Geiſt in der Vielheit des daſeyenden Bewußtſeyns realiſirt; er iſt das Gemeinweſen, welches für uns bei dem Eintritt in die praktiſche Geſtaltung der Vernunft überhaupt das abſolute Weſen war, und hier in ſeiner Wahrheit für ſich ſelbſt als bewußtes ſittliches Weſen, und als das Weſen für das Bewußtſeyn, das wir zum Gegenſtande haben, hervorgetre-

ten iſt. Es iſt Geiſt, welcher für ſich, indem er im Gegenſchein der Individuen ſich, — und an ſich oder Subſtanz iſt, indem er ſie in ſich erhält. Als die wirkliche Subſtanz iſt er ein Volk, als wirkliches Bewußtſeyn Bürger des Volkes. Dieß Bewußtſeyn hat an dem einfachen Geiſte ſein Weſen, und die Gewißheit ſeiner ſelbſt in der Wirklichkeit dieſes Geiſtes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin ſeine Wahrheit, alſo nicht in Etwas, das nicht wirklich iſt, ſondern in einem Geiſte, der exiſtirt und gilt.

Dieſer Geiſt kann das menſchliche Geſetz genannt werden, weil er weſentlich in der Form der ihrer ſelbſtbewußten Wirklichkeit iſt. Er iſt in der Form der Allgemeinheit das bekannte Geſetz und die vorhandene Sitte; in der Form der Einzelnheit iſt er die wirkliche Gewißheit ſeiner ſelbſt in dem Individuum überhaupt, und die Gewißheit ſeiner als einfacher Individualität iſt er als Regierung; ſeine Wahrheit iſt die offene an dem Tage liegende Gültigkeit; eine Exiſtenz, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des freientlaſſenen Daſeyns tritt.

Dieſer ſittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das göttliche Geſetz, gegenüber. Denn die ſittliche Staatsmacht hat als die Bewegung des ſich bewußten Thuns an dem einfachen und unmittelbaren Weſen der Sittlichkeit ihren Gegenſatz; als wirkliche Allgemeinheit iſt ſie eine Gewalt gegen das individuelle Fürſichſeyn; und als Wirklichkeit überhaupt hat ſie an dem innern Weſen noch ein Anderes, als ſie iſt.

Es iſt ſchon erinnert worden, daß jede der entgegengeſetzten Weiſen der ſittlichen Subſtanz zu exiſtiren ſie ganz und alle Momente ihres Inhalts enthält. Wenn alſo das Gemeinweſen ſie als das ſeiner bewußte wirkliche Thun iſt, ſo hat die andere Seite die Form der unmittelbaren oder ſeyenden Subſtanz. Dieſe iſt ſo einer Seits der innere Begriff oder die allgemeine

Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt, hat aber anderer Seits das Moment des Selbſtbewußtſeyns eben ſo an ihr. Dieſes in dieſem Elemente der Unmittelbarkeit oder des Seyns die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein unmittelbares Bewußtſeyn ſeiner wie als Weſens ſo als dieſes Selbſts in einem Andern, d. h. ein natürliches ſittliches Gemeinweſen, — iſt die Familie. Sie ſteht als der bewußtloſe noch innere Begriff ſeiner ſich bewußten Wirklichkeit, als das Element der Wirklichkeit des Volks dem Volke ſelbſt, als unmittelbares ſittliches Seyn — der durch die Arbeit für das Allgemeine ſich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiſte gegenüber.

Obwohl ſich aber das ſittliche Seyn der Familie als das unmittelbare beſtimmt, ſo iſt ſie innerhalb ihrer ſittliches Weſen, nicht inſofern ſie das Verhältniß der Natur ihrer Glieder, oder deren Beziehung die unmittelbare einzelner wirklicher iſt; denn das Sittliche iſt an ſich allgemein, und dieß Verhältniß der Natur iſt weſentlich eben ſo ſehr ein Geiſt, und nur als geiſtiges Weſen ſittlich. Es iſt zu ſehen, worin ſeine eigenthümliche Sittlichkeit beſteht. — Zunächſt, weil das Sittliche das an ſich Allgemeine iſt, iſt die ſittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältniß der Liebe. Das Sittliche ſcheint nun in das Verhältniß des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Subſtanz gelegt werden zu müſſen, ſo daß ſein Thun und Wirklichkeit nur ſie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das Thun dieſes Ganzen, inſofern er auf es ſelbſt geht, hat, iſt ſelbſt das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht Theils nur auf das Bedürfniß und gehört der Begierde an; Theils wird ſie in ihrer höheren Beſtimmung etwas nur mittelbares. Dieſe Beſtimmung fällt nicht in die Familie ſelbſt, ſondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemein-

weſen; ſie iſt vielmehr negativ gegen die Familie, und beſteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszuſetzen, ſeine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur Tugend, zum Leben in und für's Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche poſitive Zweck iſt der Einzelne als ſolcher. Daß nun dieſe Beziehung ſittlich ſey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen ſich die Handlung bezieht, nach einer Zufälligkeit auftreten, wie etwa in irgend einer Hülfe oder Dienſtleiſtung geſchieht. Der Inhalt der ſittlichen Handlung muß ſubſtantiell oder ganz und allgemein ſeyn; ſie kann ſich daher nur auf den ganzen Einzelnen, oder auf ihn als Allgemeinen beziehen. Auch dieß wieder nicht etwa ſo, daß ſich nur vorgeſtellt wäre, eine Dienſtleiſtung fordere ſein ganzes Glück, während ſie ſo, wie ſie unmittelbare und wirkliche Handlung iſt, nur etwas Einzelnes an ihm thut; — noch daß ſie auch wirklich als Erziehung in einer Reihe von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenſtand hat und als Werk hervorbringt; wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die wirkliche Handlung nur einen beſchränkten Inhalt hat; — eben ſo wenig endlich, daß ſie eine Nothhülfe iſt, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn ſie iſt ſelbſt eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit iſt, welche ſeyn und auch nicht ſeyn kann. Die Handlung alſo, welche die ganze Exiſtenz des Blutsverwandten umfaßt, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieſer gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören ſoll, als dieſer Einzelne zu gelten, — ſondern ihn, dieſen der Familie angehörigen Einzelnen, als ein allgemeines, der ſinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Weſen zu ihrem Gegenſtande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, ſondern den Todten, der aus der langen Reihe ſeines zerſtreuten Daſeyns ſich in die vollendete Eine Geſtaltung zuſammengefaßt, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens ſich

in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger wirklich und ſubſtantiell iſt, ſo iſt der Einzelne, wie er nicht Bürger iſt, und der Familie angehört, nur der unwirkliche markloſe Schatten.

Dieſe Allgemeinheit, zu der der Einzelne als ſolcher gelangt, iſt das reine Seyn, der Tod; es iſt das unmittelbare natürliche Gewordenſeyn, nicht das Thun eines Bewußtſeyns. Die Pflicht des Familiengliedes iſt deswegen, dieſe Seite hinzuzufügen, damit auch ſein letztes Seyn, dieß allgemeine Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, ſondern daß es ein Gethanes, und das Recht des Bewußtſeyns in ihm behauptet ſey. Oder der Sinn der Handlung iſt vielmehr, daß, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des ſeiner ſelbſtbewußten Weſens nicht der Natur angehört, der Schein eines ſolchen Thuns hinwegfalle, den ſich die Natur angemaßt, und die Wahrheit hergeſtellt werde. — Was die Natur an ihm that, iſt die Seite, von welcher ſein Werden zum Allgemeinen ſich als die Bewegung eines Seyenden darſtellt. Sie fällt zwar ſelbſt innerhalb des ſittlichen Gemeinweſens und hat dieſes zum Zwecke; der Tod iſt die Vollendung und höchſte Arbeit, welche das Individuum als ſolches für es übernimmt. Aber inſofern es weſentlich Einzelnes iſt, iſt es zufällig, daß ſein Tod unmittelbar mit ſeiner Arbeit für's Allgemeine zuſammenhing, und Reſultat derſelben war; Theils wenn ers war, iſt er die natürliche Negativität und die Bewegung des Einzelnen als Seyenden, worin das Bewußtſeyn nicht in ſich zurückkehrt, und Selbſtbewußtſeyn wird; oder indem die Bewegung des Seyenden dieſe iſt, daß es aufgehoben wird und zum Fürſichſeyn gelangt, iſt der Tod die Seite der Entzweiung, worin das Fürſichſeyn, das erlangt wird, ein Anderes iſt, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geiſt in ſeiner unmittelbaren Wahrheit iſt, ſo fallen die Seiten, in die ſein

Bewußtſeyn aus einander tritt, auch in dieſe Form der Unmittelbarkeit, und die Einzelnheit tritt in dieſe abſtrakte Negativität herüber, welche ohne Troſt und Verſöhnung an ſich ſelbſt, ſie weſentlich durch eine wirkliche und äußerliche Handlung empfangen muß. — Die Blutsverwandtſchaft ergänzt alſo die abſtrakte natürliche Bewegung dadurch, daß ſie die Bewegung des Bewußtſeyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerſtörung entreißt, oder beſſer, weil die Zerſtörung, ſein Werden zum reinen Seyn, nothwendig iſt, ſelbſt die That der Zerſtörung über ſich nimmt. — Es kömmt hierdurch zu Stande, daß auch das todte, das allgemeine Seyn ein Inſichzurückgekehrtes, ein Fürſichſeyn, oder die kraftloſe reine einzelne Einzelnheit zur allgemeinen Individualität erhoben wird. Der Todte, da er ſein Seyn von ſeinem Thun oder negativen Eins frei gelaſſen, iſt die leere Einzelnheit, nur ein paſſives Seyn für Anderes, aller niedrigen vernunftloſen Individualität und den Kräften abſtrakter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das ſie hat, dieſe um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger ſind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloſer Begierde und abſtrakter Weſen hält die Familie von ihm ab, ſetzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementariſchen unvergänglichen Individualität; ſie macht ihn hierdurch zum Genoſſen eines Gemeinweſens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerſtören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Dieſe letzte Pflicht macht alſo das vollkommene göttliche Geſetz, oder die poſitive ſittliche Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andre Verhältniß gegen ihn, das nicht in der Liebe ſtehen bleibt, ſondern ſittlich iſt, gehört dem menſchlichen Geſetze an, und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einſchließung in das natürliche Gemeinweſen zu erheben,

dem er als wirklicher angehört. Wenn nun aber ſchon das menſchliche Recht zu ſeinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewußte ſittliche Subſtanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Geſetz aber den Einzelnen, der jenſeits der Wirklichkeit iſt, ſo iſt er nicht ohne Macht; ſeine Macht iſt das abſtrakte rein Allgemeine; das elementariſche Individuum, welches die Individualität, die ſich von dem Elemente losreißt und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abſtraktion als in ſein Weſen eben ſo zurückreißt, als es ihr Grund iſt. — Wie dieſe Macht am Volke ſelbſt ſich darſtellt, wird ſich noch weiter entwickeln.

Es giebt nun in dem einen Geſetze, wie in dem andern, auch Unterſchiede und Stufen. Denn indem beide Weſen das Moment des Bewußtſeyns an ihnen haben, entfaltet ſich innerhalb ihrer ſelbſt der Unterſchied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieſer Unterſchiede zeigt die Weiſe der Bethätigung und des Selbſtbewußtſeyns der beiden allgemeinen Weſen der ſittlichen Welt, ſo wie ihren Zuſammenhang und Uebergang in einander.

Das Gemeinweſen, das obere und offenbar an der Sonne geltende Geſetz, hat ſeine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung, als worin es Individuum iſt. Sie iſt der in ſich reflektirte wirkliche Geiſt, das einfache Selbſt der ganzen ſittlichen Subſtanz. Dieſe einfache Kraft erlaubt dem Weſen zwar in ſeine Gliederung ſich auszubreiten, und jedem Theile Beſtehen und eigenes Fürſichſeyn zu geben. Der Geiſt hat hieran ſeine Realität oder ſein Daſeyn, und die Familie iſt das Element dieſer Realität. Aber er iſt zugleich die Kraft des Ganzen, welche dieſe Theile wieder in das negative Eins zuſammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unſelbſtſtändigkeit giebt, und ſie in dem Bewußtſeyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinweſen mag ſich alſo einer

Seits in die Syſteme der perſönlichen Selbſtſtändigkeit und des Eigenthums, des perſönlichen und dinglichen Rechts, organiſiren; eben ſo die Weiſen des Arbeitens für die zunächſt einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genuſſes, — zu eigenen Zuſammenkünften gliedern und verſelbſtſtändigen. Der Geiſt der allgemeinen Zuſammenkunft iſt die Einfachheit und das negative Weſen dieſer ſich iſolirenden Syſteme. Um ſie nicht in dieſes Iſoliren einwurzeln und feſtwerden, hierdurch das Ganze aus einander fallen und den Geiſt verfliegen zu laſſen, hat die Regierung ſie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erſchüttern, ihre ſich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbſtſtändigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die ſich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürſichſeyn und der Sicherheit der Perſon zuſtreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geiſt wehrt durch dieſe Auflöſung der Form des Beſtehens das Verſinken in das natürliche Daſeyn aus dem ſittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbſt ſeines Bewußtſeyns in die Freiheit und in ſeine Kraft. — Das negative Weſen zeigt ſich als die eigentliche Macht des Gemeinweſens und die Kraft ſeiner Selbſterhaltung; dieſes hat alſo die Wahrheit und Bekräftigung ſeiner Macht an dem Weſen des göttlichen Geſetzes und dem unterirdiſchen Reiche.

Das göttliche Geſetz, das in der Familie waltet, hat ſeiner Seits gleichfalls Unterſchiede in ſich, deren Beziehung die lebendige Bewegung ſeiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drei Verhältniſſen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geſchwiſter als Bruder und Schweſter, iſt zuerſt das Verhältniß des Mannes und der Frau das unmittelbare ſich Erkennen des einen Bewußtſeyns im andern und das Erkennen des gegenſeitigen Anerkanntſeyns. Weil es das natürliche ſich Erkennen, nicht das ſittliche iſt, iſt es nur die

Vorſtellung und das Bild des Geiſtes, nicht der wirkliche Geiſt ſelbſt. — Die Vorſtellung oder das Bild hat aber ſeine Wirklichkeit an einem Andern, als es iſt; dieß Verhältniß hat daher ſeine Wirklichkeit nicht an ihm ſelbſt, ſondern an dem Kinde, — einem Andern, deſſen Werden es iſt, und worin es ſelbſt verſchwindet; und dieſer Wechſel der ſich fortwälzenden Geſchlechter hat ſeinen Beſtand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegen einander iſt alſo mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermiſcht, und ihr Verhältniß hat ſeine Rückkehr in ſich nicht an ihm ſelbſt; eben ſo das zweite, die Pietät der Eltern und Kinder gegen einander. Die der Eltern gegen ihre Kinder iſt eben von dieſer Rührung affizirt, das Bewußtſeyn ſeiner Wirklichkeit in dem Andern zu haben, und das Fürſichſeyn in ihm werden zu ſehen, ohne es zurück zu erhalten; ſondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden ſeiner ſelbſt oder das Anſich an einem andern Verſchwindenden zu haben, und das Fürſichſeyn und eigene Selbſtbewußtſeyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Urſprung, — eine Trennung, worin dieſer verſiegt.

Dieſe beiden Verhältniſſe bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten ſtehen, die an ſie vertheilt ſind. — Das unvermiſchte Verhältniß aber findet zwiſchen Bruder und Schweſter ſtatt. Sie ſind daſſelbe Blut, das aber in ihnen in ſeine Ruhe und Gleichgewicht gekommen iſt. Sie begehren daher einander nicht, noch haben ſie dieß Fürſichſeyn eines dem andern gegeben, noch empfangen, ſondern ſie ſind freie Individualität gegen einander. Das Weibliche hat daher als Schweſter die höchſte Ahnung des ſittlichen Weſens; zum Bewußtſeyn und der Wirklichkeit deſſelben kommt es nicht, weil das Geſetz der Familie das anſichſeyende innerliche Weſen iſt, das nicht am Tage des Bewußtſeyns liegt

ſondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An dieſe Penaten iſt das Weibliche geknüpft, welches in ihnen Theils ſeine allgemeine Subſtanz, Theils aber ſeine Einzelnheit anſchaut, ſo jedoch, daß dieſe Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Luſt ſey. — Als Tochter muß nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit ſittlicher Ruhe verſchwinden ſehen, denn nur auf Unkoſten dieſes Verhältniſſes kommt ſie zu dem Fürſichſeyn, deſſen ſie fähig iſt; ſie ſchaut in den Eltern alſo ihr Fürſichſeyn nicht auf poſitive Weiſe an. — Die Verhältniſſe der Mutter und der Frau aber haben die Einzelnheit Theils als etwas Natürliches, das der Luſt angehört, Theils als etwas Negatives, das nur ſein Verſchwinden darin erblickt, Theils iſt ſie eben darum etwas Zufälliges, das durch eine andere erſetzt werden kann. Im Hauſe der Sittlichkeit iſt es nicht dieſer Mann, nicht dieſes Kind, ſondern ein Mann, Kinder überhaupt, — nicht die Empfindung, ſondern das Allgemeine, worauf ſich dieſe Verhältniſſe des Weibes gründen. Der Unterſchied ſeiner Sittlichkeit von der des Mannes beſteht eben darin, daß es in ſeiner Beſtimmung für die Einzelnheit und in ſeiner Luſt unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne dieſe beiden Seiten aus einander treten, und indem er als Bürger die ſelbſtbewußte Kraft der Allgemeinheit beſitzt, erkauft er ſich dadurch das Recht der Begierde, und erhält ſich zugleich die Freiheit von derſelben. Indem alſo in dieß Verhältniß der Frau die Einzelnheit eingemiſcht iſt, iſt ſeine Sittlichkeit nicht rein; inſofern ſie aber dieß iſt, iſt die Einzelnheit gleichgültig, und die Frau entbehrt das Moment, ſich als dieſes Selbſt im Andern zu erkennen. — Der Bruder aber iſt der Schweſter das ruhige gleiche Weſen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermiſcht mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die ſittliche Zufälligkeit

derſelben iſt daher in dieſem Verhältniſſe nicht vorhanden; ſondern das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbſts darf hier ſein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloſer Beziehung verknüpft iſt. Der Verluſt des Bruders iſt daher der Schweſter unerſetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchſte.

Dieß Verhältniß iſt zugleich die Grenze, an der ſich die in ſich beſchloſſene Familie auflöſt, und außer ſich geht. Der Bruder iſt die Seite, nach welcher ihr Geiſt zur Individualität wird, die gegen Anderes ſich kehrt, und in das Bewußtſeyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläßt dieſe unmittelbare elementariſche und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer ſelbſtbewußte wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Geſetz, in deſſen Sphäre er lebte, zu dem menſchlichen über. Die Schweſter aber wird, oder die Frau bleibt der Vorſtand des Hauſes und die Bewahrerin des göttlichen Geſetzes. Auf dieſe Weiſe überwinden die beiden Geſchlechter ihr natürliches Weſen, und treten in ihrer ſittlichen Bedeutung auf, als Verſchiedenheiten, welche die beiden Unterſchiede, die die ſittliche Subſtanz ſich giebt, unter ſich theilen. Dieſe beiden allgemeinen Weſen der ſittlichen Welt haben ihre beſtimmte Individualität darum an natürlich unterſchiedenen Selbſtbewußtſeyn, weil der ſittliche Geiſt die unmittelbare Einheit der Subſtanz mit dem Selbſtbewußtſeyn iſt; — eine Unmittelbarkeit, welche alſo nach der Seite der Realität und des Unterſchieds zugleich als das Daſeyn eines natürlichen Unterſchieds erſcheint. — Es iſt diejenige Seite, welche ſich an der Geſtalt der ſich ſelbſt realen Individualität, in dem Begriffe des geiſtigen Weſens, als urſprünglich beſtimmte Natur zeigte. Dieß Moment verliert die Unbeſtimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verſchiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es iſt jetzt der beſtimmte Gegenſatz

der zwei Geſchlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer ſittlichen Beſtimmung erhält.

Der Unterſchied der Geſchlechter und ihres ſittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Subſtanz, und ſeine Bewegung iſt eben das bleibende Werden derſelben. Der Mann wird vom Familiengeiſte in das Gemeinweſen hinausgeſchickt, und findet in dieſem ſein ſelbſtbewußtes Weſen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Subſtanz und Beſtehen hat, ſo umgekehrt das Gemeinweſen an der Familie das formale Element ſeiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Geſetze ſeine Kraft und Bewährung. Keins von Beiden iſt allein an und für ſich; das menſchliche Geſetz geht in ſeiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdiſchen, das bewußte vom bewußtloſen, die Vermittelung von der Unmittelbarkeit aus, und geht eben ſo dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdiſche Macht dagegen hat auf der Erde ihre Wirklichkeit; ſie wird durch das Bewußtſeyn Daſeyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen ſittlichen Weſen ſind alſo die Subſtanz als Allgemeines, und ſie als einzelnes Bewußtſeyn; ſie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbſt und der bethätigenden Individualität. In dieſem Inhalt der ſittlichen Welt ſehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden ſubſtanzloſen Geſtalten des Bewußtſeyns ſich machten; was die Vernunft nur als Gegenſtand auffaßte, iſt Selbſtbewußtſeyn geworden, und was dieſes nur in ihm ſelbſt hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein Vorgefundenes wußte, an dem das Selbſt keinen Theil hätte, iſt hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden iſt. — Der Einzelne, die Luſt des Genuſſes ſeiner Einzelnheit ſuchend, findet ſie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Luſt ver-

geht, iſt ſein eignes Selbſtbewußtſeyn als Bürgers ſeines Volks; — oder es iſt dieſes, das Geſetz des Herzens als das Geſetz aller Herzen, das Bewußtſeyn des Selbſts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wiſſen; — es iſt die Tugend, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; ſie bringt zu Stande, worauf ſie geht, nämlich das Weſen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß iſt dieß allgemeine Leben. — Endlich das Bewußtſeyn der Sache ſelbſt wird in der realen Subſtanz befriedigt, die auf eine poſitive Weiſe die abſtrakten Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den ſittlichen Mächten einen wahrhaften Inhalt, der an die Stelle der ſubſtanzloſen Gebote getreten, die die geſunde Vernunft geben und wiſſen wollte; — ſo wie hierdurch einen inhaltsvollen an ihm ſelbſtbeſtimmten Maaßſtab der Prüfung nicht der Geſetze, ſondern deſſen, was gethan wird.

Das Ganze iſt ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimiſcher Geiſt, der ſeine Befriedigung nicht jenſeits ſeiner ſucht, ſondern ſie in ſich darum hat, weil er ſelbſt in dieſem Gleichgewichte mit dem Ganzen iſt. — Dieß Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig ſeyn, daß Ungleichheit in ihm entſteht, und von der Gerechtigkeit zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit iſt aber weder ein fremdes jenſeits ſich befindendes Weſen, noch die ſeiner unwürdige Wirklichkeit einer gegenſeitigen Tücke, Verraths, Undanks u. ſ. f., die in der Weiſe des gedankenloſen Zufalls als ein unbegriffner Zuſammenhang und ein bewußtloſes Thun und Unterlaſſen das Gericht vollbrächte, ſondern als Gerechtigkeit des menſchlichen Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürſichſeyn, die Selbſtſtändigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, iſt ſie die Regierung des Volks, welche die ſich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Weſens und der eigne ſelbſtbewußte Willen Aller iſt. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende All-

gemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, iſt eben ſo der einfache Geiſt desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zerſetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenſeitiges Weſen; er ſelbſt iſt die unterirdiſche Macht, und es iſt ſeine Erinnye, welche die Rache betreibt; denn ſeine Individualität, ſein Blut, lebt im Hauſe fort; ſeine Subſtanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, iſt nur dieſes, daß ihm rein etwas geſchieht. Die Macht, welche dieß Unrecht an dem Bewußtſeyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, iſt die Natur, es iſt die Allgemeinheit nicht des Gemeinweſens, ſondern die abſtrakte des Seyns; und die Einzelnheit wendet ſich in der Auflöſung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, ſondern gegen dieſes. Das Bewußtſeyn des Bluts des Individuums löſt dieß Unrecht, wie wir geſehen, ſo auf, daß was geſchehen iſt, vielmehr ein Werk wird, damit das Seyn, das Letzte, auch ein gewolltes und hiermit erfreulich ſey.

Das ſittliche Reich iſt auf dieſe Weiſe in ſeinem Beſtehen eine unbefleckte durch keinen Zwieſpalt verunreinigte Welt. Eben ſo iſt ſeine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht deſſelben zur andern, ſo daß jede die andere ſelbſt erhält und hervorbringt. Wir ſehen ſie zwar in zwei Weſen und deren Wirklichkeit ſich theilen; aber ihr Gegenſatz iſt vielmehr die Bewährung des Einen durch das Andere, und, worin ſie ſich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element iſt die unmittelbare Durchdringung derſelben. Das eine Extrem, der allgemeine ſich bewußte Geiſt, wird mit ſeinem andern Extrem, ſeiner Kraft und ſeinem Element, mit dem bewußtloſen Geiſte, durch die Individualität des Mannes zuſammen geſchloſſen. Dagegen hat das göttliche Geſetz ſeine Individualiſirung, oder der bewußtloſe Geiſt des Einzelnen ſein Daſeyn an dem Weibe, durch welches als die Mitte er aus

ſeiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwiſſenden und Ungewußten in das bewußte Reich herauf tritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in dieſe Extreme des göttlichen und menſchlichen Geſetzes entzweit, eben ſo ihre unmittelbare Vereinigung iſt, welche jene beiden erſten Schlüſſe zu demſelben Schluſſe macht, und die entgegengeſetzte Bewegung der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menſchlichen Geſetzes, das ſich in ſelbſtſtändige Glieder organiſirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdiſchen Geſetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewußten Daſeyn, — deren jene dem Manne, dieſe dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

b. Die ſittliche Handlung, das menſchliche und göttliche Wiſſen, die Schuld und das Schickſal.

Wie aber in dieſem Reiche der Gegenſatz beſchaffen iſt, ſo iſt das Selbſtbewußtſeyn noch nicht in ſeinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; ſie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieſer Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. — Es iſt noch keine That begangen; die That aber iſt das wirkliche Selbſt. — Sie ſtört die ruhige Organiſation und Bewegung der ſittlichen Welt. Was in dieſer als Ordnung und Uebereinſtimmung ihrer beiden Weſen erſcheint, deren eins das andere bewährt und vervollſtändigt, wird durch die That zu einem Uebergange Entgegengeſetzter, worin jedes ſich vielmehr als die Nichtigkeit ſeiner ſelbſt und des Andern beweiſt, denn als die Bewährung; — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren Schickſals, welche das göttliche, wie das menſchliche Geſetz, ſo wie die beiden Selbſtbewußtſeyn, in denen dieſe Mächte ihr Daſeyn haben, in den Abgrund ſeiner Einfach-

heit verſchlingt, — und für uns in das abſolute Fürſich-ſeyn des rein einzelnen Selbſtbewußtſeyns übergeht.

Der Grund, von dem dieſe Bewegung aus — und auf dem ſie vorgeht, iſt das Reich der Sittlichkeit; aber die Thätigkeit dieſer Bewegung iſt das Selbſtbewußtſeyn. Als ſittliches Bewußtſeyn iſt es die einfache reine Richtung auf die ſittliche Weſenheit, oder die Pflicht. Keine Willkür, und eben ſo kein Kampf, keine Unentſchiedenheit iſt in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Geſetze aufgegeben worden, ſondern die ſittliche Weſenheit iſt ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerſpruchsloſe. Es giebt daher nicht das ſchlechte Schauſpiel, ſich in einer Kolliſion von Leidenſchaft und Pflicht, noch das Komiſche, in einer Kolliſion von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Kolliſion, die dem Inhalte nach daſſelbe iſt, als die zwiſchen Leidenſchaft und Pflicht; denn die Leidenſchaft iſt eben ſo fähig als Pflicht vorgeſtellt zu werden, weil die Pflicht, wie ſich das Bewußtſeyn aus ihrer unmittelbaren ſubſtantiellen Weſenheit in ſich zurückzieht, zum Formellallgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut paßt, wie ſich oben ergab. Komiſch aber iſt die Kolliſion der Pflichten, weil ſie den Widerſpruch, nämlich eines entgegengeſetzten Abſoluten, alſo Abſolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieſes ſogenannten Abſoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das ſittliche Bewußtſeyn aber weiß, was es zu thun hat; und iſt entſchieden, es ſey dem göttlichen oder dem menſchlichen Geſetze anzugehören. Dieſe Unmittelbarkeit ſeiner Entſchiedenheit iſt ein Anſichſeyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichen Seyns, wie wir geſehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umſtände oder der Wahl, theilt das eine Geſchlecht dem einen, das andere dem andern Geſetze zu, — oder umgekehrt, die beiden ſittlichen Mächte ſelbſt geben ſich an den beiden Geſchlechtern ihr individuelles Daſeyn und Verwirklichung.

Hierdurch nun, daß eines Theils die Sittlichkeit weſentlich

in dieſer unmittelbaren Entſchiedenheit beſteht, und darum für das Bewußtſeyn nur das Eine Geſetz das Weſen iſt, andern Theils, daß die ſittlichen Mächte in dem Selbſt des Bewußtſeyns wirklich ſind, erhalten ſie die Bedeutung, ſich auszuſchließen und ſich entgegengeſetzt zu ſeyn; ſie ſind in dem Selbſtbewußtſeyn für ſich, wie ſie im Reiche der Sittlichkeit nur an ſich ſind. Das ſittliche Bewußtſeyn, weil es für Eins derſelben entſchieden iſt, iſt weſentlich Charakter; es iſt für es nicht die gleiche Weſenheit beider; der Gegenſatz erſcheint darum als eine unglückliche Kolliſion der Pflicht nur mit der rechtloſen Wirklichkeit. Das ſittliche Bewußtſeyn iſt als Selbſtbewußtſeyn in dieſem Gegenſatze, und als ſolches geht es zugleich darauf, dem Geſetze, dem es angehört, dieſe entgegengeſetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder ſie zu täuſchen. Indem es das Recht nur auf ſeiner Seite, das Unrecht aber auf der andern ſieht, ſo erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Geſetze angehört, auf der andern Seite menſchliche zufällige Gewaltthätigkeit; das aber dem menſchlichen Geſetze zugetheilt iſt, auf der andern den Eigenſinn und den Ungehorſam des innerlichen Fürſichſeyns; denn die Befehle der Regierung ſind der allgemeine am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Geſetzes aber iſt der unterirdiſche ins Innere verſchloſſene Sinn, der in ſeinem Daſeyn als Willen der Einzelnheit erſcheint, und im Widerſpruche mit dem erſten der Frevel iſt.

Es entſteht hierdurch am Bewußtſeyn der Gegenſatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Subſtanz, des Bewußten und Bewußtloſen; und das abſolute Recht des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns kommt mit dem göttlichen Rechte des Weſens in Streit. Für das Selbſtbewußtſeyn als Bewußtſeyn hat die gegenſtändliche Wirklichkeit als ſolche, Weſen; nach ſeiner Subſtanz aber iſt es die Einheit ſeiner und dieſes Entgegengeſetzten; und das ſittliche Selbſtbewußtſeyn iſt

das Bewußtſeyn der Subſtanz; der Gegenſtand als dem Selbſt⸗bewußtſeyn entgegengeſetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren, für ſich Weſen zu haben. Wie die Sphären, worin er nur ein Ding iſt, längſt verſchwunden, ſo auch dieſe Sphä⸗ren, worin das Bewußtſeyn etwas aus ſich befeſtiget und ein einzelnes Moment zum Weſen macht. Gegen ſolche Einſeitig⸗keit hat die Wirklichkeit eine eigene Kraft; ſie ſteht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewußtſeyn, und ſtellt dieſem erſt dar, was die Wahrheit iſt. Das ſittliche Bewußtſeyn aber hat aus der Schaale der abſoluten Subſtanz die Vergeſſenheit aller Einſeitigkeit des Fürſichſeyns, ſeiner Zwecke und eigen⸗thümlichen Begriffe getrunken, und darum in dieſem ſtygiſchen Waſſer zugleich alle eigne Weſenheit und ſelbſtſtändige Bedeu⸗tung der gegenſtändlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein abſolutes Recht iſt daher, daß es, indem es nach dem ſittlichen Geſetze handelt, in dieſer Verwirklichung nicht irgend etwas Anderes finde, als nur die Vollbringung dieſes Geſetzes ſelbſt, und die That nichts Anderes zeige, als das ſittliche Thun iſt. — Das Sittliche, als das abſolute Weſen und die abſolute Macht zugleich kann keine Verkehrung ſeines Inhalts erleiden. Wäre es nur das abſolute Weſen ohne die Macht, ſo könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber dieſe als ſittliches Bewußtſeyn hat mit dem Aufgeben des einſeitigen Für⸗ſichſeyns dem Verkehren entſagt; ſo wie die bloße Macht um⸗gekehrt vom Weſen verkehrt werden würde, wenn ſie noch ein ſolches Fürſichſeyn wäre. Um dieſer Einheit willen iſt die In⸗dividualität reine Form der Subſtanz, die der Inhalt iſt, und das Thun iſt das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirk⸗lichkeit, nur als die Bewegung eines weſenloſen Gegenſatzes, deſſen Momente keinen beſondern von einander verſchiedenen In⸗halt und Weſenheit haben. Das abſolute Recht des ſittlichen Bewußtſeyns iſt daher, daß die That, die Geſtalt ſeiner Wirklichkeit, nichts Anderes ſey, als es weiß.

Aber das ſittliche Weſen hat ſich ſelbſt in zwei Geſetze geſpalten, und das Bewußtſeyn, als unentzweites Verhalten zum Geſetze, iſt nur Einem zugetheilt. Wie dieß einfache Bewußtſeyn auf dem abſoluten Rechte beſteht, daß ihm als ſittlichem das Weſen erſchienen ſey, wie es an ſich iſt, ſo beſteht dieſes Weſen auf dem Rechte ſeiner Realität, oder darauf, gedoppeltes zu ſeyn. Dieß Recht des Weſens ſteht aber zugleich dem Selbſtbewußtſeyn nicht gegenüber, daß es irgendwo anders wäre, ſondern es iſt das eigne Weſen des Selbſtbewußtſeyns; es hat darin allein ſein Daſeyn und ſeine Macht, und ſein Gegenſatz iſt die That des letztern. Denn dieſes, eben indem es ſich als Selbſt iſt und zur That ſchreitet, erhebt ſich aus der einfachen Unmittelbarkeit und ſetzt ſelbſt die Entzweiung. Es giebt durch die That die Beſtimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu ſeyn, und ſetzt die Trennung ſeiner ſelbſt in ſich als das Thätige und in die gegenüberſtehende für es negative Wirklichkeit. Es wird alſo durch die That zur Schuld. Denn ſie iſt ſein Thun, und das Thun ſein eigenſtes Weſen; und die Schuld erhält auch die Bedeutung des Verbrechens: denn als einfaches ſittliches Bewußtſeyn hat es ſich dem einen Geſetze zugewandt, dem andern aber abgeſagt, und verletzt dieſes durch ſeine That. — Die Schuld iſt nicht das gleichgültige doppelſinnige Weſen, daß die That, wie ſie wirklich am Tage liegt, Thun ihres Selbſts ſeyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun ſich etwas Aeußerliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun alſo unſchuldig wäre. Sondern das Thun iſt ſelbſt dieſe Entzweiung, ſich für ſich, und dieſem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu ſetzen; daß eine ſolche iſt, gehört dem Thun ſelbſt an und iſt durch daſſelbe. Unſchuldig iſt daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die ſittliche Handlung das Mo-

ment des Verbrechens an ihr, weil ſie die natürliche Vertheilung der beiden Geſetze an die beiden Geſchlechter nicht aufhebt, ſondern vielmehr als unentzweite Richtung auf das Geſetz innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit bleibt, und als Thun dieſe Einſeitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Weſens zu ergreifen, und gegen die andere ſich negativ zu verhalten, d. h. ſie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen ſittlichen Leben Schuld und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher beſtimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar ſo viel, daß es nicht dieſer Einzelne iſt, der handelt und ſchuldig iſt; denn er, als dieſes Selbſt, iſt nur der unwirkliche Schatten, oder er iſt nur als allgemeines Selbſt, und die Individualität rein das formale Moment des Thuns überhaupt, und der Inhalt die Geſetze und Sitten, beſtimmt für den Einzelnen, und die ſeines Standes; er iſt die Subſtanz als Gattung, die durch ihre Beſtimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbſtbewußtſeyn ſteigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Beſonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausſchließendes Selbſt, eine ſich negative Wirklichkeit in ſeinem Thun ſetzt; ſondern ſeinem Handeln liegt das ſichere Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin ſich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindſchaft einmiſcht.

Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das ſittliche Selbſtbewußtſeyn an ſeiner That, eben ſo wohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menſchlichen Geſetze ſich ergab. Das ihm offenbare Geſetz iſt im Weſen mit dem entgegengeſetzten verknüpft; das Weſen iſt die Einheit beider; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Weſen mit dieſem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes und nun feindliches Rache forderndes Weſen Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entſchluſſes über-

haupt an dem Tage; er iſt aber an ſich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wiſſen iſt, Fremdes gegenüberſtellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wiſſen fremde Seite in ſich verborgen, und zeigt ſich dem Bewußtſeyn nicht, wie ſie an und für ſich iſt, — dem Sohne nicht den Vater in ſeinem Beleidiger, den er erſchlägt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem ſittlichen Selbſtbewußtſeyn ſtellt auf dieſe Weiſe eine lichtſcheue Macht nach, welche erſt, wenn die That geſchehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte That iſt der aufgehobene Gegenſatz des wiſſenden Selbſt und der ihm gegenüberſtehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und ſeine Schuld nicht verläugnen; — die That iſt dieſes, das Unbewegte zu bewegen und das nur erſt in der Möglichkeit Verſchloſſene hervor zu bringen, und hiermit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtſeyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieſer Wahrheit tritt alſo die That an die Sonne; — als ein ſolches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden iſt, als das entzweite Weſen, deſſen andere Seite das Bewußtſeyn, und auch als die ſeinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann ſeyn, daß das Recht, welches ſich im Hinterhalte hielt, nicht in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt für das handelnde Bewußtſeyn, ſondern nur an ſich, in der innern Schuld des Entſchluſſes und des Handelns vorhanden iſt. Aber das ſittliche Bewußtſeyn iſt vollſtändiger, ſeine Schuld reiner, wenn es das Geſetz und die Macht vorher kennt, der es gegenüber tritt, ſie für Gewalt und Unrecht, für eine ſittliche Zufälligkeit nimmt, und wiſſentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt ſeine Anſicht; die Vollbringung ſpricht es ſelbſt aus, daß, was ſittlich iſt, wirklich ſeyn müſſe; denn die Wirklichkeit des Zwecks iſt der Zweck des Handelns. Das Handeln ſpricht gerade die Einheit der

Wirklichkeit und der *Subſtanz* aus, es ſpricht aus, daß die Wirklichkeit dem Weſen nicht zufällig iſt, ſondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht iſt. Das ſittliche Bewußtſeyn muß ſein Entgegengeſetztes um dieſer Wirklichkeit willen, und um ſeines Thuns willen, als die ſeinige, es muß ſeine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt. —

Dieß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwieſpalt des ſittlichen *Zweckes* und der *Wirklichkeit*, es drückt die Rückkehr zur ſittlichen *Geſinnung* aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte. Damit aber giebt das Handelnde ſeinen *Charakter* und die *Wirklichkeit* ſeines Selbſt auf, und iſt zu Grunde gegangen. Sein *Seyn* iſt dieſes, ſeinem ſittlichen Geſetze als ſeiner Subſtanz anzugehören; in dem Anerkennen des Entgegengeſetzten hat dieß aber aufgehört, ihm Subſtanz zu ſeyn; und ſtatt ſeiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Geſinnung, erreicht. — Die Subſtanz erſcheint zwar *an* der Individualität als das *Pathos* derſelben, und die Individualität als das, was ſie belebt, und daher über ihr ſteht; aber ſie iſt ein Pathos, das zugleich ſein Charakter iſt; die ſittliche Individualität iſt unmittelbar und an ſich Eins mit dieſem ſeinem Allgemeinen, ſie hat ihre Exiſtenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den dieſe ſittliche Macht durch die entgegengeſetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabei die Gewißheit, daß diejenige Individualität, deren Pathos dieſe entgegengeſetzte Macht iſt, — *nicht mehr Uebel erleidet, als ſie zugefügt.* Die Bewegung der ſittlichen Mächte gegen einander, und der ſie in Leben und Handlung ſetzenden Individualitäten hat nur darin ihr *wahres Ende* erreicht, daß beide Seiten denſelben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um *weſentlicheres* Moment der Subſtanz zu ſeyn.

Die gleiche Weſentlichkeit und das gleichgültige Beſtehen beider neben einander iſt ihr ſelbſtloſes Seyn; in der That ſind ſie als Selbſtweſen, aber ein verſchiedenes, was der Einheit des Selbſt widerſpricht, und ihre Rechtloſigkeit und nothwendigen Untergang ausmacht. Der Charakter gehört eben ſo Theils nach ſeinem Pathos oder Subſtanz nur der Einen an, Theils iſt nach der Seite des Wiſſens der eine wie der andere in ein Bewußtes und Unbewußtes entzweit; und indem jeder ſelbſt dieſen Gegenſatz hervorruft, und durch die That auch das Nichtwiſſen ſein Werk iſt, ſetzt er ſich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre alſo nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltſam zum Gleichgewichte beider fortſchreitet. Erſt in der gleichen Unterwerfung beider Seiten iſt das abſolute Recht vollbracht, und die ſittliche Subſtanz als die negative Macht, welche beide Seiten verſchlingt, oder das allmächtige und gerechte Schickſal aufgetreten.

Werden beide Mächte nach ihrem beſtimmten Inhalte und deſſen Individualiſation genommen, ſo bietet ſich das Bild ihres geſtalteten Widerſtreits, nach ſeiner formellen Seite, als der Widerſtreit der Sittlichkeit und des Selbſtbewußtſeyns mit der bewußtloſen Natur und einer durch ſie vorhandenen Zufälligkeit, — (dieſe hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der wahre Geiſt, nur in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Subſtanz iſt) — und ſeinem Inhalte nach, als der Zwieſpalt des göttlichen und menſchlichen Geſetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewußtloſen Weſen, aus dem Familiengeiſte, und wird die Individualität des Gemeinweſens; daß er aber der Natur, der er ſich entriß, noch angehöre, erweiſt ſich ſo, daß er in der Zufälligkeit zweier Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte ſich deſſelben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und ſpätern Geburt hat für ſie, die in das ſittliche Weſen eintreten, als Unterſchied der Natur, keine Bedeutung. Aber

die Regierung, als die einfache Seele oder das Selbſt des Volksgeiſtes, verträgt nicht eine Zweiheit der Individualität; und der ſittlichen Nothwendigkeit dieſer Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Dieſe beiden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beide, die gleiches Unrecht haben. Menſchlicher Weiſe angeſehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht im Beſitze, das Gemeinweſen, an deſſen Spitze der andere ſtand, angreift; derjenige dagegen hat das Recht auf ſeiner Seite, welcher den andern nur als Einzelnen, abgelöſt von dem Gemeinweſen, zu faſſen wußte und in dieſer Machtloſigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als ſolches, nicht jenes, nicht das Weſen des menſchlichen Rechts, angetaſtet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinweſen erhält ſich, und die Brüder finden beide ihren wechſelſeitigen Untergang durch einander; denn die Individualität, welche an ihr Fürſichſeyn die Gefahr des Ganzen knüpft, hat ſich ſelbſt vom Gemeinweſen ausgeſtoßen, und löſt ſich in ſich auf. Den einen aber, der auf ſeiner Seite ſich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der ſchon auf den Mauern ſeine Verwüſtung ausſprach, wird die Regierung, die wiederhergeſtellte Einfachheit des Selbſts des Gemeinweſens, um die letzte Ehre beſtrafen; — wer an dem höchſten Geiſte des Bewußtſeyns, der Gemeine, ſich zu vergreifen kam, muß der Ehre ſeines ganzen vollendeten Weſens, der Ehre des abgeſchiedenen Geiſtes, beraubt werden.

Aber wenn ſo das Allgemeine die reine Spitze ſeiner Pyramide leicht abſtößt, und über das ſich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den Sieg davon trägt, ſo hat es ſich dadurch mit dem göttlichen Geſetze, der ſeiner ſelbſtbewußte Geiſt ſich mit dem Bewußtloſen nur in Kampf eingelaſſen; denn dieſer iſt die andre weſentliche und darum von jener unzerſtörte und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen

das gewalthabende am Tage liegende Geſetz ſeine Hülfe zur wirklichen Ausführung nur an dem blutloſen Schatten. Als das Geſetz der Schwäche und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächſt dem Geſetze des Tages und der Kraft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen ſeine Ehre und Macht genommen, hat damit ſein Weſen aufgezehrt. Der offenbare Geiſt hat die Wurzel ſeiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer ſelbſt ſichere und ſich verſichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtloſen und ſtummen Subſtanz Aller, in den Wäſſern der Vergeſſenheit. Hierdurch verwandelt ſich die Vollbringung des offenbaren Geiſtes in das Gegentheil, und er erfährt, daß ſein höchſtes Recht das höchſte Unrecht, ſein Sieg vielmehr ſein eigner Untergang iſt. Der Todte, deſſen Recht gekränkt iſt, weiß darum für ſeine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt ſind mit der Macht, die ihn verletzt. Dieſe Mächte ſind andere Gemeinweſen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche beſudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementariſche Individuum in die bewußtloſe Allgemeinheit erhoben, ſondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben ſind und als die Kraft des göttlichen Geſetzes nun eine ſelbſtbewußte wirkliche Allgemeinheit erhalten. Sie machen ſich feindlich auf, und zerſtören das Gemeinweſen, das ſeine Kraft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieſer Vorſtellung hat die Bewegung des menſchlichen und göttlichen Geſetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erſcheint, welches der Nothwendigkeit derſelben den Schein der Zufälligkeit giebt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in ſei-

ner reinen Allgemeinheit das innere göttliche Geſetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinweſens hat es nicht nur jene unterirdiſche oder — in ſeinem Daſeyn äußerliche Wirkſamkeit, ſondern ein eben ſo offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daſeyn und Bewegung. In dieſer Form genommen, erhält das, was als einfache Bewegung des individualiſirten Pathos vorgeſtellt wurde, ein anderes Ausſehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerſtörung des Gemeinweſens die eigentliche Form ihres Daſeyns. — Das menſchliche Geſetz alſo in ſeinem allgemeinen Daſeyn, das Gemeinweſen, in ſeiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in ſeiner wirklichen Bethätigung die Regierung iſt, bewegt und erhält ſich dadurch, daß es die Abſonderung der Penaten oder die ſelbſtſtändige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorſteht, in ſich aufzehrt, und ſie in der Kontinuität ſeiner Flüſſigkeit aufgelöſt erhält. Die Familie iſt aber zugleich überhaupt ſein Element, das einzelne Bewußtſeyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinweſen ſich nur durch die Störung der Familienglückſeligkeit und die Auflöſung des Selbſtbewußtſeyns in das allgemeine ſein Beſtehen giebt, erzeugt es ſich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich weſentlich iſt, an der Weiblichkeit überhaupt ſeinen innern Feind. Dieſe, — die ewige Ironie des Gemeinweſens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieſes beſtimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staats zu einem Beſitz und Putz der Familie. Sie macht hierdurch die ernſthafte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Luſt und dem Genuſſe, ſo wie der wirklichen Thätigkeit — abgeſtorben, nur das Allgemeine denkt und beſorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend und zur Verachtung für ihren Enthuſiasmus; erhebt überhaupt die Kraft der Jugend zum Geltenden, — des

Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schweſter den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter ihrer Unſelbſtſtändigkeit entnommen den Genuß und die Würde der Frauenſchaft erlangt. — Das Gemeinweſen kann ſich aber nur durch Unterdrückung dieſes Geiſtes der Einzelnheit erhalten, und, weil er weſentliches Moment iſt, erzeugt es ihn zwar eben ſo, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denſelben als ein feindſeliges Princip. Dieſes würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke ſich trennend nur böſe und in ſich nichtig iſt, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinweſen ſelbſt die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reif noch innerhalb der Einzelnheit ſteht, als die Kraft des Ganzen anerkennte. Denn es iſt ein Volk, es iſt ſelbſt Individualität und weſentlich nur ſo für ſich, daß andere Individualitäten für es ſind, daß es ſie von ſich ausſchließt und ſich unabhängig von ihnen weiß. Die negative Seite des Gemeinweſens, nach innen die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach außen aber ſelbſtthätig, hat an der Individualität ſeine Waffen. Der Krieg iſt der Geiſt und die Form, worin das weſentliche Moment der ſittlichen Subſtanz, die abſolute Freiheit des ſittlichen Selbſtweſens von allem Daſeyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden iſt. Indem er einer Seits den einzelnen Syſtemen des Eigenthums und der perſönlichen Selbſtſtändigkeit wie auch der einzelnen Perſönlichkeit ſelbſt die Kraft des Negativen zu fühlen giebt, erhebt anderer Seits in ihm eben dieß negative Weſen ſich als das Erhaltende des Ganzen; der tapfre Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Luſt hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und iſt das Geltende. Nun iſt es die natürliche Kraft, und das, was als Zufall des Glücks erſcheint, welche über das Daſeyn des ſittlichen Weſens und die geiſtige Nothwendigkeit entſcheiden; weil auf Stärke und Glück das Daſeyn des ſittlichen

Weſens beruht, ſo iſt ſchon entſchieden, daß es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiſte, ſo gehen die lebendigen Volksgeiſter durch ihre Individualität jetzt in einem allgemeinen Gemeinweſen zu Grunde, deſſen einfache Allgemeinheit geiſtlos und todt, und deſſen Lebendigkeit das einzelne Individuum, als Einzelnes, iſt. Die ſittliche Geſtalt des Geiſtes iſt verſchwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieſer Untergang der ſittlichen Subſtanz und ihr Uebergang in eine andere Geſtalt iſt alſo dadurch beſtimmt, daß das ſittliche Bewußtſeyn auf das Geſetz weſentlich uumittelbar gerichtet iſt; in dieſer Beſtimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerſpruch und den Keim des Verderbens, den die ſchöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des ſittlichen Geiſtes eben an dieſer Ruhe uud Schönheit ſelbſt hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widerſprechende Bedeutung, die bewußtloſe Ruhe der Natur, und die ſelbſtbewußte unruhige Ruhe des Geiſtes zu ſeyn. — Um dieſer Natürlichkeit willen iſt überhaupt dieſes ſittliche Volk eine durch die Natur beſtimmte und daher beſchränkte Individualität, und findet alſo ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber dieſe Beſtimmtheit, die im Daſeyn geſetzt, Beſchränkung, aber eben ſo das Negative überhaupt, und das Selbſt der Individualität iſt, — verſchwindet, iſt das Leben des Geiſtes und dieſe in Allen ihrer ſelbſtbewußte Subſtanz, verloren. Sie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen heraus, iſt ihnen nicht mehr als lebendiger Geiſt inwohnend, ſondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität iſt in viele Punkte zerſprungen.

c. Rechtszuſtand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Subſtanz zurückgeht,

iſt das geiſtloſe Gemeinweſen, das aufgehört hat, die ſelbſtbewußtloſe Subſtanz der Individuen zu ſeyn, und worin ſie jetzt nach ihrem einzelnen Fürſichſeyn als Selbſtweſen und Subſtanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der abſolut vielen Individuen zerſplittert, dieſer geſtorbene Geiſt iſt eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Perſonen gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Geſetz genannt wurde, iſt in der That aus ſeinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der Einzelne wirklich, nur als das allgemeine Blut der Familie. Als dieſer Einzelne war er der ſelbſtloſe abgeſchiedene Geiſt; nun aber iſt er aus ſeiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die ſittliche Subſtanz nur der wahre Geiſt iſt, darum geht er in die Gewißheit ſeiner ſelbſt zurück; jene iſt er als das poſitive Allgemeine, aber ſeine Wirklichkeit iſt, negatives allgemeines Selbſt zu ſeyn. — Wir ſahen die Mächte und die Geſtalten der ſittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren Schickſals verſinken. Dieſe ihre Macht iſt die in ihre Einfachheit ſich reflektirende Subſtanz; aber das in ſich reflektirende abſolute Weſen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schickſals, iſt nichts Anderes als das Ich des Selbſtbewußtſeyns.

Dieſes gilt hiermit nunmehr als das an und für ſich ſeyende Weſen; dieß Anerkanntſeyn iſt ſeine Subſtantialität; aber ſie iſt die abſtrakte Allgemeinheit, weil ihr Inhalt dieſes ſpröde Selbſt, nicht das in der Subſtanz aufgelöſte iſt.

Die Perſönlichkeit iſt alſo hier aus dem Leben der ſittlichen Subſtanz herausgetreten; ſie iſt die wirklich geltende Selbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns. Der unwirkliche Gedanke derſelben, der ſich durch Verzichtthun auf die Wirklichkeit wird, iſt früher als ſtoiſches Selbſtbewußtſeyn vorgekommen; wie dieſes aus der Herrſchaft und Knechtſchaft, als dem unmittelbaren Daſeyn des Selbſtbewußtſeyns, ſo iſt die

Perſönlichkeit aus dem unmittelbaren *Geiſte* — der der allgemeine herrſchende Willen Aller und eben ſo ihr dienender Gehorſam iſt, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der *Abſtraktion* das Anſich war, iſt nun *wirkliche Welt*. Er iſt nichts Anderes, als das Bewußtſeyn, welches das Princip des Rechtszuſtandes, die geiſtloſe Selbſtſtändigkeit, auf ſeine abſtrakte Form bringt; durch ſeine Flucht aus der *Wirklichkeit* erreichte es nur den Gedanken der Selbſtſtändigkeit; es iſt abſolut für *ſich* dadurch, daß es ſein Weſen nicht an irgend ein Daſeyn knüpft, ſondern jedes Daſeyn aufgeben will, und ſein Weſen allein in die Einheit des reinen Denkens ſetzt. Auf dieſelbe Weiſe iſt das Recht der Perſon weder an ein reicheres oder mächtigeres Daſeyn des Individuums als eines ſolchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geiſt geknüpft, ſondern vielmehr an das reine Eins ſeiner abſtrakten Wirklichkeit oder an es, als Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Wie nun die *abſtrakte* Selbſtſtändigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darſtellte, ſo wird auch dieſe letztere die Bewegung jener erſten wiederholen. Jene geht in die ſkeptiſche Verwirrung des Bewußtſeyns über, in eine Faſelei des Negativen, welche geſtaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, ſie zwar in der abſoluten Selbſtſtändigkeit auflöſt, aber eben ſo ſehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerſpruch der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns iſt. — Eben ſo iſt die perſönliche Selbſtſtändigkeit des *Rechts* vielmehr dieſe gleiche allgemeine Verwirrung und gegenſeitige Auflöſung. Denn was als das abſolute Weſen gilt, iſt das Selbſtbewußtſeyn als das reine *leere Eins* der Perſon. Gegen dieſe leere Allgemeinheit hat die Subſtanz die Form der *Erfüllung* und des *Inhalts*, und dieſer iſt nun völlig frei gelaſſen und ungeordnet; denn der Geiſt iſt nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in ſeiner Einheit zuſammenhielt. — Dieß leere Eins der Perſon iſt

daher in ſeiner Realität ein zufälliges Daſeyn und weſenloſes Bewegen und Thun, welches zu keinem Beſtand kommt. Wie der Skepticismus, iſt der Formalismus des Rechts alſo durch ſeinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Beſtehen, den Beſitz, vor, und drückt ihm dieſelbe abſtrakte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener. Wenn aber die ſo beſtimmte Wirklichkeit im Skepticismus Schein überhaupt heißt, und nur einen negativen Werth hat, ſo hat ſie im Rechte einen poſitiven. Jener negative Werth beſteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbſts als Denkens, als des Anſichallgemeinen hat, dieſer poſitive aber darin, daß es Mein in der Bedeutung der Kategorie, als ein anerkanntes und wirkliches Gelten iſt. — Beides iſt daſſelbe abſtrakte Allgemeine; der wirkliche Inhalt oder die Beſtimmtheit des Meinen — es ſey nun eines äußerlichen Beſitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geiſtes und Charakters, iſt nicht in dieſer leeren Form enthalten und geht ſie nichts an. Er gehört alſo einer eignen Macht an, die ein Anderes als das Formalallgemeine, die der Zufall und die Willkür iſt. — Das Bewußtſeyn des Rechts erfährt darum in ſeinem wirklichen Gelten ſelbſt vielmehr den Verluſt ſeiner Realität und ſeine vollkommene Unweſentlichkeit, und ein Individuum als eine Perſon bezeichnen iſt Ausdruck der Verachtung.

Die freie Macht des Inhalts beſtimmt ſich ſo, daß die Zerſtreuung in die abſolute Vielheit der perſönlichen Atome durch die Natur dieſer Beſtimmtheit zugleich in Einen ihnen fremden und eben ſo geiſtloſen Punkt geſammelt iſt, der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Perſonalität rein einzelne Wirklichkeit iſt, aber im Gegenſatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts, dadurch des realen Weſens für ſie hat, und gegen ihre vermeinte abſolute, an ſich aber weſenloſe Wirklichkeit die allgemeine Macht und abſolute Wirk-

lichkeit iſt. Dieſer Herr der Welt iſt ſich auf dieſe Weiſe die abſolute zugleich alles Daſeyn in ſich befaſſende Perſon, für deren Bewußtſeyn kein höherer Geiſt exiſtirt. Er iſt Perſon; aber die einſame Perſon, welche Allen gegenübergetreten; dieſe Alle machen die geltende Allgemeinheit der Perſon aus, denn das Einzelne als ſolches iſt wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieſer abgetrennt iſt das einſame Selbſt in der That das unwirkliche kraftloſe Selbſt. — Zugleich iſt es das Bewußtſeyn des Inhalts, der jener allgemeinen Perſönlichkeit gegenübergetreten iſt. Dieſer Inhalt aber von ſeiner negativen Macht befreit, iſt das Chaos der geiſtigen Mächte, die entfeſſelt als elementariſche Weſen in wilder Ausſchweifung ſich gegen einander toll und zerſtörend bewegen; ihr kraftloſes Selbſtbewußtſeyn iſt die machtloſe Umſchließung und der Boden ihres Tumultes. Sich ſo als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wiſſend, iſt dieſer Herr der Welt das ungeheure Selbſtbewußtſeyn, das ſich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbſt iſt, das ſie nicht zu bändigen vermag, iſt ſeine Bewegung und Selbſtgenuß die eben ſo ungeheure Ausſchweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewußtſeyn deſſen, was er iſt, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerſtörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberſtehende Selbſt ſeiner Unterthanen ausübt. Denn ſeine Macht iſt nicht die Einigkeit des Geiſtes, worin die Perſonen ihr eigenes Selbſtbewußtſeyn erkennten, vielmehr ſind ſie als Perſonen für ſich und ſchließen die Kontinuität mit Anderen aus der abſoluten Sprödigkeit ihrer Punktualität aus; ſie ſind alſo in einem nur negativen Verhältniſſe wie zu einander ſo zu ihm, der ihre Beziehung oder Kontinuität iſt. Als dieſe Kontinuität iſt er das Weſen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Weſen, welches gerade dasjenige, was für ſie als ihr Weſen gilt, das inhaltsleere Für-

ſichſeyn, vielmehr aufhebt; — und als die Kontinuität ihrer Perſönlichkeit eben dieſe zerſtört. Die rechtliche Perſönlichkeit erfährt alſo, indem der ihr fremde Inhalt ſich in ihr geltend macht, und er macht ſich in ihnen geltend, weil er ihre Realität iſt, — vielmehr ihre Subſtanzloſigkeit. Das zerſtörende Wühlen in dieſem weſenloſen Boden giebt ſich dagegen das Bewußtſeyn ſeiner Allherrſchaft, aber dieſes Selbſt iſt bloßes Verwüſten, daher nur außer ſich, und vielmehr das Wegwerfen ſeines Selbſtbewußtſeyns.

So iſt die Seite beſchaffen, in welcher das Selbſtbewußtſeyn als abſolutes Weſen wirklich iſt. Das aus dieſer Wirklichkeit aber in ſich zurückgetriebene Bewußtſeyn denkt dieſe ſeine Unweſenheit; wir ſahen früher die ſtoiſche Selbſtſtändigkeit des reinen Denkens durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewußtſeyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandtniß es mit ſeinem An- und Fürſichſeyn hat. Wenn dieß Wiſſen damals nur als die einſeitige Anſicht des Bewußtſeyns als eines ſolchen erſchien, ſo iſt hier ihre wirkliche Wahrheit eingetreten. Sie beſteht darin, daß dieß allgemeine Gelten des Selbſtbewußtſeyns die ihm entfremdete Realität iſt. Dieß Gelten iſt die allgemeine Wirklichkeit des Selbſts, aber ſie iſt unmittelbar eben ſo die Verkehrung; ſie iſt der Verluſt ſeines Weſens. — Die in der ſittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbſts iſt durch ihr Zurückgehen in die Perſon gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt aber ſich entfremdet auf.

B.

Der ſich entfremdete Geiſt; die Bildung.

Die ſittliche Subſtanz erhielt den Gegenſatz in ihr einfaches Bewußtſeyn eingeſchloſſen, und dieſes in unmittelbarer Einheit mit ſeinem Weſen. Das Weſen hat darum die einfache Beſtimmtheit des Seyns für das Bewußtſeyn, das unmittelbar

darauf gerichtet, und deſſen Sitte es iſt; weder gilt das Bewußtſeyn ſich als dieſes ausſchließende Selbſt, noch hat die Subſtanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeſchloſſenen Daſeyns, mit dem es ſich nur durch die Entfremdung ſeiner ſelbſt Eins zu ſetzen und ſie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geiſt, deſſen Selbſt das Abſolut-diskrete iſt, hat ſeinen Inhalt ſich als eine eben ſo harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Beſtimmung, ein Aeußerliches, das Negative des Selbſtbewußtſeyns zu ſeyn. Aber dieſe Welt iſt geiſtiges Weſen, ſie iſt an ſich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; dieß ihr Daſeyn iſt das Werk des Selbſtbewußtſeyns; aber eben ſo eine unmittelbar vorhandene ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es ſich nicht erkennt. Sie iſt das äußerliche Weſen, und der freie Inhalt des Rechts; aber dieſe äußerliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in ſich befaßt, iſt nicht nur dieſes zufällig für das Selbſt vorhandene elementariſche Weſen, ſondern ſie iſt ſeine aber nicht poſitive Arbeit, — vielmehr ſeine negative. Sie erhält ihr Daſeyn durch die eigene Entäußerung und Entweſung des Selbſtbewußtſeyns, welche ihm in der Verwüſtung, die in der Welt des Rechts herrſcht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzuthun ſcheint. Dieſe für ſich ſind nur das reine Verwüſten, und die Auflöſung ihrer ſelbſt; dieſe Auflöſung aber, dieß ihr negatives Weſen iſt eben das Selbſt; es iſt ihr Subjekt, ihr Thun und Werden. Dieß Thun und Werden aber, wodurch die Subſtanz wirklich wird, iſt die Entfremdung der Perſönlichkeit, denn das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für ſich geltende Selbſt iſt ohne Subſtanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; ſeine Subſtanz iſt alſo ſeine Entäußerung ſelbſt, und die Entäußerung iſt die Subſtanz, oder die zu einer Welt ſich ordnenden und ſich dadurch erhaltenden geiſtigen Mächte.

Die Subſtanz iſt auf dieſe Weiſe Geiſt, ſelbſtbewußte Ein-

heit des Selbſts und des Weſens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er iſt Bewußtſeyn einer für ſich freien gegenſtändlichen Wirklichkeit; dieſem Bewußtſeyn aber ſteht jene Einheit des Selbſt und des Weſens gegenüber, dem wirklichen das reine Bewußtſeyn. Einer Seits geht das wirkliche Selbſtbewußtſeyn durch ſeine Entäußerung in die wirkliche Welt über, und dieſe in jenes zurück; anderer Seits aber iſt eben dieſe Wirklichkeit, ſowohl die Perſon, wie die Gegenſtändlichkeit, aufgehoben; ſie ſind rein allgemeine. Dieſe ihre Entfremdung iſt das reine Bewußtſeyn, oder das Weſen. Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegenſatz an ihrem Jenſeits, das ihr Denken und Gedachtſeyn; ſo wie dieß am Dieſſeits, das ſeine ihm entfremdete Wirklichkeit iſt.

Dieſer Geiſt bildet ſich daher nicht nur Eine Welt, ſondern eine gedoppelte getrennte und entgegengeſetzte aus. — Die Welt des ſittlichen Geiſtes iſt ſeine eigne Gegenwart; und daher jede Macht derſelben in dieſer Einheit, und inſofern beide ſich unterſcheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des Negativen des Selbſtbewußtſeyns; ſelbſt der abgeſchiedene Geiſt iſt im Blute der Verwandtſchaft, im Selbſt der Familie gegenwärtig, und die allgemeine Macht der Regierung iſt der Wille, das Selbſt des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenſtändliche Wirklichkeit, die ihr Bewußtſeyn jenſeits hat; jedes einzelne Moment als Weſen empfängt dieß und damit die Wirklichkeit von einem Andern, und inſofern es wirklich iſt, iſt ſein Weſen ein Anderes als ſeine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm ſelbſt gegründeten und inwohnenden Geiſt, ſondern iſt außer ſich in einem fremden, das Gleichgewicht des Ganzen iſt nicht die bei ſich ſelbſt bleibende Einheit und ihre in ſich zurückgekehrte Beruhigung, ſondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengeſetzten. Das Ganze iſt daher, wie jedes einzelne Moment, eine ſich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin

das Selbſtbewußtſeyn wirklich ſowohl es als ſein Gegenſtand iſt, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewußtſeyns, welches jenſeits des Erſten nicht wirkliche Gegenwart hat, ſondern im Glauben iſt. Wie nun die ſittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menſchlichen Geſetzes und ihrer Geſtalten, und ihr Bewußtſeyn aus der Trennung in das Wiſſen und in die Bewußtloſigkeit zurück in ſein Schickſal, in das Selbſt als die negative Macht dieſes Gegenſatzes geht, ſo werden auch dieſe beiden Reiche des ſich entfremdeten Geiſtes in das Selbſt zurückkehren; aber wenn jenes das erſte unmittelbar geltende Selbſt, die einzelne Perſon, war; ſo wird dieß zweite, das aus ſeiner Entäußerung in ſich zurückkehrt, das allgemeine Selbſt, das den Begriff erfaſſende Bewußtſeyn ſeyn; und dieſe geiſtigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeiſtiges Beſtehen von ſich behaupten, werden ſich in der reinen Einſicht auflöſen. Sie als das ſich ſelbſt erfaſſende Selbſt vollendet die Bildung; ſie faßt nichts als das Selbſt, und alles als das Selbſt auf, d. h. ſie begreift alles, tilgt alle Gegenſtändlichkeit, und verwandelt alles Anſichſeyn in ein Fürſichſeyn. Gegen den Glauben als das fremde jenſeits liegende Reich des Weſens gekehrt, iſt ſie die Aufklärung. Dieſe vollendet auch an dieſem Reiche, wohin ſich der entfremdete Geiſt, als in das Bewußtſeyn der ſich ſelbſt gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; ſie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daß ſie die Geräthſchaften der dieſſeitigen Welt hineinbringt, die er als ſein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil ſein Bewußtſeyn ihr gleichfalls angehört. — In dieſem negativen Geſchäfte realiſirt zugleich die reine Einſicht ſich ſelbſt, und bringt ihren eigenen Gegenſtand, das unerkennbare abſolute Weſen und das Nützliche hervor. Indem auf dieſe Weiſe die Wirklichkeit alle Subſtantialität verloren, und nichts mehr an ſich in ihr iſt, ſo iſt wie das Reich des Glaubens, ſo auch das der rea-

len Welt geſtürzt, und dieſe Revolution bringt die absolute Freiheit hervor, womit der vorher entfremdete Geiſt vollkommen in ſich zurückgegangen iſt, dieß Land der Bildung verläßt, und in ein anderes Land, in das Land des moraliſchen Bewußtſeyns übergeht.

I.

Die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes.

Die Welt dieſes Geiſtes zerfällt in die gedoppelte; die erſte iſt die Welt der Wirklichkeit oder ſeiner Entfremdung ſelbſt; die andere aber die, welche er, über die erſte ſich erhebend, im Aether des reinen Bewußtſeyns ſich erbaut. Dieſe, jener Entfremdung entgegengeſetzt, iſt eben darum nicht frei davon, ſondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin beſteht, in zweierlei Welten das Bewußtſeyn zu haben, und beide umfaßt. Es iſt alſo nicht das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Weſens, wie es an und für ſich iſt, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, ſondern der Glauben, inſofern er die Flucht aus der wirklichen Welt und alſo nicht an und für ſich iſt. Dieſe Flucht aus dem Reiche der Gegenwart iſt daher an ihr ſelbſt unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewußtſeyn iſt das Element, in welches der Geiſt ſich erhebt; aber es iſt nicht nur das Element des Glaubens, ſondern eben ſo des Begriffs; beide treten daher zugleich mit einander ein, und jener kommt nur in Betracht im Gegenſatze gegen dieſen.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geiſt dieſer Welt iſt das von einem Selbſtbewußtſeyn durchdrungene geiſtige Weſen, das ſich als dieſes für ſich ſeyende unmittelbar gegenwärtig, und das Weſen als eine Wirklichkeit ſich gegenüber weiß. Aber das Daſeyn dieſer Welt, ſo wie die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns beruht auf der Bewegung, daß dieſes ſeiner Perſönlichkeit ſich entäußert,

hierdurch ſeine Welt hervorbringt, und ſich gegen ſie als eine fremde ſo verhält, daß es ſich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entſagung ſeines Fürſichſeyns iſt ſelbſt die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch ſie bemächtigt es ſich alſo unmittelbar derſelben. — Oder das Selbſtbewußtſeyn iſt nur Etwas, es hat nur Realität, inſofern es ſich ſelbſt entfremdet; hierdurch ſetzt es ſich als Allgemeines, und dieſe ſeine Allgemeinheit iſt ſein Gelten und ſeine Wirklichkeit. Dieſe Gleichheit mit Allen iſt daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntſeyn und Gelten des Selbſtbewußtſeyns, darum weil es iſt; ſondern daß es gelte, iſt durch die entfremdende Vermittlung, ſich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben. Die geiſtloſe Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weiſe des Charakters wie des Daſeyns in ſich auf und berechtigt ſie. Die Allgemeinheit aber, welche hier gilt, iſt die gewordene, und darum iſt ſie wirklich.

Wodurch alſo das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, iſt die Bildung. Seine wahre urſprüngliche Natur und Subſtanz iſt der Geiſt der Entfremdung des natürlichen Seyns. Dieſe Entäußerung iſt daher eben ſo Zweck als Daſeyn deſſelben; ſie iſt zugleich das Mittel oder der Uebergang ſowohl der gedachten Subſtanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der beſtimmten Individualität in die Weſentlichkeit. Dieſe Individualität bildet ſich zu dem, was ſie an ſich iſt, und erſt dadurch iſt ſie an ſich und hat wirkliches Daſeyn; ſo viel ſie Bildung hat, ſo viel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbſt als Dieſes ſich hier wirklich weiß, ſo beſteht doch ſeine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbſts; die urſprünglich beſtimmte Natur reducirt ſich daher auf den unweſentlichen Unterſchied der Größe, auf eine größere oder geringere Energie des Willens. Aber Zweck und Inhalt deſſelben gehört allein der allgemeinen Subſtanz ſelbſt an, und kann nur ein Allge-

meines ſeyn; die Beſonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, iſt etwas Unmächtiges und Unwirkliches; ſie iſt eine Art, die ſich vergeblich und lächerlich abmüht, ſich ins Werk zu ſetzen; ſie iſt der Widerſpruch, dem Beſonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine iſt. Wenn daher fälſchlicher Weiſe die Individualität in die Beſonderheit der Natur und des Charakters geſetzt wird, ſo finden ſich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, ſondern die Individuen haben ein gleiches Daſeyn für einander; jene vermeintliche Individualität iſt eben nur das gemeinte Daſeyn, welches in dieſer Welt, worin nur das Sichſelbſtentäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das Gemeinte gilt darum für das, was es iſt, für eine Art. Art iſt nicht ganz daſſelbe, was Espèce, „von allen Spitznamen der fürchterlichſte; denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit, und drückt die höchſte Stufe der Verachtung aus.“ Art und in ſeiner Art gut ſeyn iſt aber ein deutſcher Ausdruck, welcher dieſer Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht ſo ſchlimm gemeint ſey, oder welcher auch in der That das Bewußtſeyn, was Art, und was Bildung und Wirklichkeit iſt, noch nicht in ſich ſchließt.

Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als ſeine Bildung erſcheint, iſt das weſentliche Moment der Subſtanz ſelbſt, nämlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derſelben, wodurch das Anſich Anerkanntes und Daſeyn iſt. Die Bewegung der ſich bildenden Individualität iſt daher unmittelbar das Werden derſelben, als des allgemeinen gegenſtändlichen Weſens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Dieſe, obwohl geworden durch die Individualität, iſt für das Selbſtbewußtſeyn ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich, daß ſie ſeine Subſtanz iſt, geht es ſich derſelben zu bemächtigen; es

erlangt dieſe Macht über ſie durch die Bildung, welche von dieſer Seite ſo erſcheint, daß es ſich der Wirklichkeit gemäß macht, und ſo viel als die Energie des urſprünglichen Charakters und Talents ihm zuläßt. Was hier als die Gewalt des Individuums erſcheint, unter welche die Subſtanz komme, und hiermit aufgehoben werde, iſt daſſelbe, was die Verwirklichung der letztern iſt. Denn die Macht des Individuums beſteht darin, daß es ſich ihr gemäß macht, d. h. daß es ſich ſeines Selbſts entäußert, alſo ſich als die gegenſtändliche ſeyende Subſtanz ſetzt. Seine Bildung und ſeine eigne Wirklichkeit iſt daher die Verwirklichung der Subſtanz ſelbſt.

Das Selbſt iſt ſich nur als *aufgehobenes* wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des *Bewußtſeyns* ſeiner ſelbſt und des Gegenſtandes aus; ſondern dieſer iſt ihm das Negative ſeiner. — Durch das Selbſt als die Seele wird die Subſtanz alſo ſo in ihren Momenten ausgebildet, daß das Entgegengeſetzte das Andere begeiſtet, jedes durch ſeine Entfremdung dem Andern Beſtehen giebt, und es eben ſo von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment ſeine Beſtimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feſte Wirklichkeit gegen das Andere. Das Denken fixirt dieſen Unterſchied auf die allgemeinſte Weiſe durch die abſolute Entgegenſetzung von *Gut* und *Schlecht*, die, ſich fliehend, auf keine Weiſe daſſelbe werden können. Aber dieſes feſte Seyn hat zu ſeiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengeſetzte; das Daſeyn iſt vielmehr die Verkehrung jeder Beſtimmtheit in ihre entgegengeſetzte, und nur dieſe Entfremdung iſt das Weſen und Erhaltung des Ganzen. Dieſe verwirklichende Bewegung und Begeiſtung der Momente iſt nun zu betrachten; die Entfremdung wird ſich ſelbſt entfremden und das Ganze durch ſie in ſeinen Begriff ſich zurücknehmen.

Zuerſt iſt die einfache Subſtanz ſelbſt in der unmittelbaren Organiſation ihrer daſeyenden noch unbegeiſteten Momente zu

betrachten. — Wie die Natur ſich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die Luft das bleibende rein allgemeine durchſichtige Weſen iſt, — das Waſſer aber das Weſen, das immer aufgeopfert wird, — das Feuer ihre beſeelende Einheit, welche ihren Gegenſatz eben ſo immer auflöſt als ihre Einfachheit in ihn entzweit, — die Erde endlich der feſte Knoten dieſer Gliederung und das Subjekt dieſer Weſen wie ihres Proceſſes, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr iſt, — ſo legt ſich in eben ſolche allgemeine aber geiſtige Maſſen das innere Weſen oder der einfache Geiſt der ſelbſtbewußten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die erſte Maſſe, das an ſich allgemeine ſich ſelbſtgleiche geiſtige Weſen; — in die andere, das fürſichſeyende in ſich ungleich gewordene ſich aufopfernde und hingebende Weſen, und in das dritte, welches als Selbſtbewußtſeyn Subjekt iſt, und die Kraft des Feuers unmittelbar an ihm ſelbſt hat; — im erſten Weſen iſt es ſeiner als des Anſichſeyns bewußt; in dem zweiten aber hat es das Werden des Fürſichſeyns durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geiſt aber ſelbſt iſt das An- und Fürſichſeyn des Ganzen, das ſich in die Subſtanz als Bleibende, und in ſie als ſich Aufopfernde entzweit, und eben ſo ſie auch wieder in ſeine Einheit zurücknimmt, ſowohl als die ausbrechende ſie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Geſtalt derſelben. — Wir ſehen, daß dieſe Weſen dem Gemeinweſen und der Familie der ſittlichen Welt entſprechen, ohne aber den heimiſchen Geiſt zu beſitzen, den dieſe haben; dagegen, wenn dieſem das Schickſal fremd iſt, ſo iſt und weiß ſich hier das Selbſtbewußtſeyn als die wirkliche Macht derſelben.

Dieſe Glieder ſind, ſowohl wie ſie zunächſt innerhalb des reinen Bewußtſeyns als Gedanken oder anſichſeyende, als auch wie ſie im wirklichen Bewußtſeyn als gegenſtändliche Weſen vorgeſtellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit iſt das Erſte, als das ſich ſelbſt gleiche unmit-

telbare und unwandelbare Weſen aller Bewußtſeyn, das Gute, — die unabhängige geiſtige Macht des Anſich, bei der die Bewegung des fürſichſeyenden Bewußtſeyns nur beiherſpielt. Das Andere dagegen iſt das paſſive geiſtige Weſen oder das Allgemeine, inſofern es ſich preisgiebt und die Individuen das Bewußtſeyn ihrer Einzelnheit ſich an ihm nehmen läßt; es iſt das nichtige Weſen, das Schlechte. — Dieſes abſolute Aufgelöſtwerden des Weſens iſt ſelbſt bleibend; wie das erſte Weſen Grundlage Ausgangspunkt und Reſultat der Individuen, und dieſe rein allgemein darin ſind, ſo iſt das zweite dagegen einer Seits das ſich aufopfernde Seyn für Anderes, andrer Seits eben darum deren beſtändige Rückkehr zu ſich ſelbſt als das Einzelne und ihr bleibendes Fürſichwerden.

Aber dieſe einfachen Gedanken des Guten und Schlechten ſind eben ſo unmittelbar ſich entfremdet; ſie ſind wirklich und im wirklichen Bewußtſeyn als gegenſtändliche Momente. So iſt das erſte Weſen die Staatsmacht, das andere der Reichthum. — Die Staatsmacht iſt, wie die einfache Subſtanz, ſo das allgemeine Werk; — die abſolute Sache ſelbſt, worin den Individuen ihr Weſen ausgeſprochen und ihre Einzelnheit ſchlechthin nur Bewußtſeyn ihrer Allgemeinheit iſt; — ſie iſt eben ſo das Werk und einfache Reſultat, aus welchem dieß, daß es aus ihrem Thun herkömmt, verſchwindet; es bleibt die abſolute Grundlage und Beſtehen alles ihres Thuns. — Dieſe einfache aetheriſche Subſtanz ihres Lebens iſt durch dieſe Beſtimmung ihrer unwandelbaren Sichſelbſtgleichheit Seyn, und damit nur Seyn für Anderes. Sie iſt alſo an ſich unmittelbar das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt, Reichthum. Ob er zwar das Paſſive oder Nichtige iſt, iſt er ebenfalls allgemeines geiſtiges Weſen, eben ſo das beſtändig werdende Reſultat der Arbeit und des Thuns Aller, wie es ſich wieder in den Genuß Aller auflöſt. In dem Genuſſe wird die Individualität zwar für ſich oder als einzelne,

aber dieſer Genuß ſelbſt iſt Reſultat des allgemeinen Thuns; ſo wie er gegenſeitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt. Das Wirkliche hat ſchlechthin die geiſtige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu ſeyn. Es meint wohl in dieſem Momente jeder Einzelne eigennützig zu handeln; denn es iſt das Moment, worin er ſich das Bewußtſeyn giebt, für ſich zu ſeyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas Geiſtiges; allein auch nur äußerlich angeſehen, zeigt es ſich, daß in ſeinem Genuſſe jeder Allen zu genießen giebt, in ſeiner Arbeit eben ſo für Alle arbeitet als für ſich, und alle für ihn. Sein Fürſichſeyn iſt daher an ſich allgemein und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In dieſen beiden geiſtigen Mächten erkennt alſo das Selbſtbewußtſeyn ſeine Subſtanz, Inhalt und Zweck: es ſchaut ſein Doppelweſen darin an, in der einen ſein Anſichſeyn, in der andern ſein Fürſichſeyn. — Es iſt aber zugleich als der Geiſt, die negative Einheit ihres Beſtehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der Wirklichkeit und des Selbſts. Herrſchaft und Reichthum ſind daher für das Individuum als Gegenſtände vorhanden, d. h. als ſolche, von denen es ſich frei weiß und zwiſchen ihnen und ſelbſt keines von beiden wählen zu können meint. Es tritt als dieſes freie und reine Bewußtſeyn dem Weſen als einem ſolchen gegenüber, das nur für es iſt. Es hat alsdann das Weſen als Weſen in ſich. — In dieſem reinen Bewußtſeyn ſind ihm die Momente der Subſtanz nicht Staatsmacht und Reichthum, ſondern die Gedanken von Gut und Schlecht. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt aber ferner die Beziehung ſeines reinen Bewußtſeyns auf ſein wirkliches, des Gedachten auf das gegenſtändliche Weſen, es iſt weſentlich das Urtheil. — Es hat ſich zwar ſchon für die beiden Seiten des wirklichen Weſens durch ihre

unmittelbaren Beſtimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte ſey; jenes die Staatsmacht, dieß der Reichthum. Allein dieß erſte Urtheil kann nicht als ein geiſtiges Urtheil angeſehen werden; denn in ihm iſt die eine Seite nur als das *Anſichſeyende* oder Poſitive, die andere nur als das *Fürſichſeyende* und Negative beſtimmt worden. Aber ſie ſind als geiſtige Weſen, jedes die Durchdringung beider Momente, alſo in jenen Beſtimmungen nicht erſchöpft; und das Selbſtbewußtſeyn, das ſich auf ſie bezieht, iſt *an und für ſich*; es muß daher ſich auf jedes auf die gedoppelte Weiſe beziehen, wodurch ſich ihre Natur, ſich ſelbſt entfremdete Beſtimmungen zu ſeyn, herauskehren wird.

Dem Selbſtbewußtſeyn iſt nun derjenige Gegenſtand *gut* und *an ſich*, worin es ſich ſelbſt, derjenige aber ſchlecht, worin es das Gegentheil ſeiner findet; das *Gute* iſt die *Gleichheit* der gegenſtändlichen Realität mit ihm; das *Schlechte* aber ihre *Ungleichheit*. Zugleich was *für es* gut und ſchlecht iſt, iſt *an ſich* gut und ſchlecht; denn es iſt eben dasjenige, worin dieſe beiden Momente des *Anſich*- und des *Für-es-ſeyns* daſſelbe ſind; es iſt der wirkliche Geiſt der gegenſtändlichen Weſen, und das Urtheil der Erweis ſeiner Macht an ihnen, die ſie zu dem *macht*, was ſie *an ſich* ſind. Nicht dieß, wie ſie unmittelbar an ſich ſelbſt das *Gleiche* oder *Ungleiche*, d. h. das abſtrakte Anſich- oder Fürſichſeyn ſind, iſt ihr Kriterium und ihre Wahrheit, ſondern was ſie in der Beziehung des Geiſtes auf ſie ſind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine *Beziehung* auf ſie, die zuerſt als *Gegenſtände* geſetzt, *durch ihn* zum *Anſich* werden, wird zugleich ihre *Reflexion in ſich ſelbſt*, durch welche ſie wirkliches geiſtiges Seyn erhalten, und, was *ihr Geiſt* iſt, hervortritt. Aber wie ihre erſte *unmittelbare Beſtimmung* ſich von der *Beziehung* des Geiſtes auf ſie unterſcheidet, ſo wird auch das dritte, der eigne Geiſt derſelben, ſich von dem zweiten unterſcheiden. —

Das zweite Anſich derſelben zunächſt, das durch die Beziehung des Geiſtes auf ſie hervor tritt, muß ſchon anders ausfallen als das unmittelbare; denn dieſe Vermittlung des Geiſtes bewegt vielmehr die unmittelbare Beſtimmtheit, und macht ſie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das an- und fürſichſeyende Bewußtſeyn in der Staatsmacht wohl ſein einfaches Weſen und Beſtehen überhaupt, allein nicht ſeine Individualität als ſolche, wohl ſein Anſich-, nicht ſein Fürſichſeyn, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verläugnet und zum Gehorſam unterjocht. Das Individuum reflektirt ſich alſo vor dieſer Macht in ſich ſelbſt; ſie iſt ihm das unterdrückende Weſen und das Schlechte; denn ſtatt das Gleiche zu ſeyn, iſt ſie das der Individualität ſchlechthin Ungleiche. — Hingegen der Reichthum iſt das Gute; er geht auf allgemeinen Genuß, giebt ſich preis, und verſchafft Allen das Bewußtſeyn ihres Selbſts. Er iſt anſich allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat verſagt, und nicht jedem Bedürfniſſe gefällig iſt, ſo iſt dieß eine Zufälligkeit, welche ſeinem allgemeinen nothwendigen Weſen, ſich allen Einzelnen mitzutheilen und tauſendhändiger Geber zu ſeyn, keinen Eintrag thut.

Dieſe beiden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem iſt, den ſie für uns hatten. — Das Selbſtbewußtſeyn hat ſich aber nur erſt unvollſtändig auf ſeine Gegenſtände bezogen, nämlich nur nach dem Maaßſtabe des Fürſichſeyns. Aber das Bewußtſeyn iſt eben ſo anſichſeyendes Weſen, und muß dieſe Seite gleichfalls zum Maaßſtabe machen, wodurch ſich erſt das geiſtige Urtheil vollendet. Nach dieſer Seite ſpricht ihm die Staatsmacht ſein Weſen aus; ſie iſt Theils ruhendes Geſetz, Theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das Eine die einfache Subſtanz ſelbſt, das Andere ihr ſich ſelbſt und Alle belebendes und er-

haltendes Thun. Das Individuum findet alſo darin ſeinen Grund und Weſen ausgedrückt organiſirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuß des Reichthums erfährt es nicht ſein allgemeines Weſen, ſondern erhält nur das vergängliche Bewußtſeyn und den Genuß ſeiner ſelbſt als einer fürſichſeyenden Einzelnheit, und der Ungleichheit mit ſeinem Weſen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten alſo hier den entgegengeſetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Dieſe beiden Weiſen des Urtheilens finden jede eine Gleichheit und eine Ungleichheit; das erſte urtheilende Bewußtſeyn findet die Staatsmacht ungleich, den Genuß des Reichthums gleich mit ihm; das zweite hingegen die erſtere gleich, und den letztern ungleich mit ihm. Es iſt ein zweifaches Gleichfinden, und ein zweifaches Ungleichfinden, eine entgegengeſetzte Beziehung auf die beiden realen Weſenheiten vorhanden. — Wir müſſen dieſes verſchiedene Urtheilen ſelbſt beurtheilen, wozu wir den aufgeſtellten Maaßſtab anzulegen haben. Die gleichfindende Beziehung des Bewußtſeyns iſt hiernach das Gute, die ungleichfindende das Schlechte; und dieſe beiden Weiſen der Beziehung ſind nunmehr ſelbſt als verſchiedene Geſtalten des Bewußtſeyns feſtzuhalten. Das Bewußtſeyn kommt dadurch, daß es ſich auf verſchiedene Weiſe verhält, ſelbſt unter die Beſtimmung der Verſchiedenheit gut oder ſchlecht zu ſeyn, nicht darnach, daß es entweder das Fürſichſeyn oder das reine Anſichſeyn zum Princip hätte; denn beide ſind gleich weſentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, ſtellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur abſtrakte Weiſen des Urtheilens. Das wirkliche Bewußtſeyn hat beide Principien an ihm und der Unterſchied fällt allein in ſein Weſen, nämlich in die Beziehung ſeiner ſelbſt auf das Reale.

Die Weiſe dieſer Beziehung iſt die entgegengeſetzte, die eine iſt Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem

Gleichen, das andere als zu einem Ungleichen. — Das Bewußtſeyn der gleichſindenden Beziehung iſt das edelmüthige. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, daß es in ihr ſein einfaches Weſen und deſſen Bethätigung hat, und im Dienſte des wirklichen Gehorſams, wie der innern Achtung gegen es ſteht. Eben ſo in dem Reichthume, daß er ihm das Bewußtſeyn ſeiner andern weſentlichen Seite, des Fürſichſeyns, verſchafft; daher es ihn ebenfalls als Weſen in Beziehung auf ſich betrachtet, und denjenigen, von welchem es genießt, als Wohlthäter anerkennt und ſich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewußtſeyn der andern Beziehung dagegen iſt das niederträchtige, das die Ungleichheit mit den beiden Weſenheiten feſthält; in der Herrſchergewalt alſo eine Feſſel und Unterdrückung des Fürſichſeyns ſieht, und daher den Herrſcher haßt, nur mit Heimtücke gehorcht und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr ſteht, — im Reichthum, durch den es zum Genuſſe ſeines Fürſichſeyns gelangt, eben ſo nur die Ungleichheit nämlich mit dem bleibenden Weſen betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewußtſeyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genuſſes kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verſchwinden des Genuſſes, des an ſich Verſchwindenden, auch ſein Verhältniß zu dem Reichen für verſchwunden anſieht.

Dieſe Beziehungen drücken nun erſt das Urtheil aus, die Beſtimmung deſſen, was die beiden Weſen als Gegenſtände für das Bewußtſeyn ſind, noch nicht an und für ſich. Die Reflexion, die im Urtheil vorgeſtellt iſt, iſt Theils erſt für uns ein Setzen der einen ſo wie der andern Beſtimmung und daher ein gleiches Aufheben beider, noch nicht die Reflexion derſelben für das Bewußtſeyn ſelbſt. Theils ſind ſie erſt unmittelbar Weſen, weder dieß geworden, noch an ihnen Selbſtbewußtſeyn; dasjenige, für welches ſie ſind, iſt noch nicht ihre

Belebung; ſie ſind Prädikate, die noch nicht ſelbſt Subjekt ſind. Um dieſer Trennung willen fällt auch das Ganze des geiſtigen Urtheilens noch an zwei Bewußtſeyn aus einander, deren jedes unter einer einſeitigen Beſtimmung liegt. — Wie ſich nun zuerſt die Gleichgültigkeit der beiden Seiten der Entfremdung — der einen, des Anſich des reinen Bewußtſeyns nämlich der beſtimmten Gedanken von Gut und Schlecht — der andern ihres Daſeyns als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beider, zum Urtheil erhob: ſo hat ſich dieſe äußere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geiſt der beiden Geſtalten des Urtheils hervorzutreten. Dieß geſchieht, indem das Urtheil zum Schluſſe wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beiden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewußtſeyn findet alſo im Urtheil ſich ſo der Staatsmacht gegenüber, daß ſie zwar noch nicht ein Selbſt, ſondern erſt die allgemeine Subſtanz iſt, deren es aber als ſeines Weſens, als des Zwecks und abſoluten Inhalts ſich bewußt iſt. Sich ſo poſitiv auf ſie beziehend, verhält es ſich negativ gegen ſeine eignen Zwecke, ſeinen beſondern Inhalt und Daſeyn, und läßt ſie verſchwinden. Es iſt der Heroismus des Dienſtes, — die Tugend, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und dieß dadurch ins Daſeyn bringt, — die Perſon, welche dem Beſitze und Genuſſe von ſelbſt entſagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich iſt.

Durch dieſe Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daſeyn überhaupt zuſammengeſchloſſen, wie das daſeyende Bewußtſeyn durch dieſe Entäußerung ſich zur Weſentlichkeit bildet. Weſſen dieſes im Dienſte ſich entfremdet, iſt ſein in das Daſeyn verſenktes Bewußtſeyn; das ſich entfremdete Seyn iſt aber das Anſich; es bekommt alſo durch dieſe Bildung Achtung vor ſich ſelbſt und bei den Andern. — Die Staatsmacht aber, die

nur erſt das gedachte Allgemeine, das Anſich war, wird durch eben dieſe Bewegung zum ſeyenden Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie iſt dieſe nur in dem wirklichen Gehorſam, welchen ſie durch das Urtheil des Selbſtbewußtſeyns, daß ſie das Weſen iſt, und durch die freie Aufopferung deſſelben erlangt. Dieſes Thun, das das Weſen mit dem Selbſt zuſammenſchließt, bringt die gedoppelte Wirklichkeit hervor, ſich als das, welches wahre Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das Wahre, welches gilt.

Dieſe iſt aber durch dieſe Entfremdung noch nicht ein ſich als Staasmacht wiſſendes Selbſtbewußtſeyn: es iſt nur ihr Geſetz, oder ihr Anſich, das gilt; ſie hat noch keinen beſondern Willen; denn noch hat das dienende Selbſtbewußtſeyn nicht ſein reines Selbſt entäußert und die Staatsmacht damit begeiſtet, ſondern erſt mit ſeinem Seyn; ihr nur ſein Daſeyn aufgeopfert, nicht ſein Anſichſeyn. — Dieß Selbſtbewußtſeyn gilt als ein ſolches, das dem Weſen gemäß iſt, es iſt anerkannt um ſeines Anſichſeyns willen. Die Andern finden in ihm ihr Weſen bethätigt, nicht aber ihr Fürſichſeyn, — ihr Denken oder reines Bewußtſeyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihren Gedanken, und genießt der Ehre. Es iſt der ſtolze Vaſall, der für die Staatsmacht thätig iſt, inſofern ſie nicht eigner Willen, ſondern weſentlicher iſt, und der ſich nur in dieſer Ehre gilt, nur in dem weſentlichen Vorſtellen der allgemeinen Meinung, nicht in dem dankbaren der Individualität, denn dieſer hat er nicht zu ihrem Fürſichſeyn verholfen. Seine Sprache, wenn es ſich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden iſt, wäre der Rath, den es zum allgemeinen Beſten ertheilt.

Die Staatsmacht iſt daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entſcheidend zwiſchen den verſchiedenen Meinungen über das allgemeine Beſte. Sie iſt noch nicht Regierung,

und ſomit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das Fürſichſeyn, der Willen, der als Willen noch nicht aufgeopfert iſt, iſt der innre abgeſchiedne Geiſt der Stände, der ſeinem Sprechen vom allgemeinen Beſten gegenüber ſich ſein beſondres Beſtes vorbehält, und dieß Geſchwätz vom allgemeinen Beſten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt iſt. Die Aufopferung des Daſeyns, die im Dienſte geſchieht, iſt zwar vollſtändig, wenn ſie bis zum Tode fortgegangen iſt; aber die beſtandne Gefahr des Todes ſelbſt, der überlebt wird, läßt ein beſtimmtes Daſeyn und damit ein beſondres Fürſich übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beſte zweideutig und verdächtig macht, und ſich in der That die eigne Meinung und den beſondern Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält ſich daher noch ungleich gegen dieſelbe und fällt unter die Beſtimmung des niederträchtigen Bewußtſeyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu ſtehen.

Dieſer Widerſpruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieſer Form, in der Ungleichheit des Fürſichſeyns gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu ſtehen, zugleich die Form, daß jene Entäußerung des Daſeyns, indem ſie ſich, im Tode nämlich, vollendet, ſelbſt eine ſeyende, nicht eine ins Bewußtſeyn zurückkehrende iſt, — daß dieſes ſie nicht überlebt, und an und für ſich iſt, ſondern nur ins unverſöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des Fürſichſeyns iſt daher allein die, worin es ſich ſo vollkommen als im Tode hingiebt, aber in dieſer Entäußerung ſich eben ſo ſehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an ſich iſt, als die identiſche Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner als des Entgegengeſetzten. Dadurch daß der abgeſchiedne innre Geiſt, das Selbſt als ſolches, hervortritt und ſich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbſt erhoben; ſo wie ohne dieſe Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewußtſeyns und die Rath-

ſchläge ſeiner Einſicht das Zweideutige bleiben würden, das noch jenen abgeſchiednen Hinterhalt der beſondern Abſicht und des Eigenwillens hätte.

Dieſe Entfremdung aber geſchieht allein in der Sprache, welche hier in ihrer eigenthümlichen Bedeutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, Geſetz und Befehl, — in der Welt der Wirklichkeit, erſt Rath, hat ſie das Weſen zum Inhalte, und iſt deſſen Form; hier aber erhält ſie die Form, welche ſie iſt, ſelbſt zum Inhalte, und gilt als Sprache; es iſt die Kraft des Sprechens, als eines ſolchen, welche das ausführt, was auszuführen iſt. Denn ſie iſt das Daſeyn des reinen Selbſts, als Selbſts; in ihr tritt die für ſich ſeyende Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns als ſolche in die Exiſtenz, ſo daß ſie für Andre iſt. Ich als dieſes reine Ich iſt ſonſt nicht da; in jeder andern Aeußerung iſt es in eine Wirklichkeit verſenkt, und in einer Geſtalt, aus welcher es ſich zurückziehen kann; es iſt aus ſeiner Handlung wie aus ſeinem phyſiognomiſchen Ausdrucke in ſich reflektirt, und läßt ſolches unvollſtändiges Daſeyn, worin immer eben ſo ſehr zu viel als zu wenig iſt, entſeelt liegen. Die Sprache aber enthält es in ſeiner Reinheit, ſie allein ſpricht Ich aus, es ſelbſt. Dieß ſein Daſeyn iſt als Daſeyn eine Gegenſtändlichkeit, welche ſeine wahre Natur an ihr hat. Ich iſt dieſes Ich — aber eben ſo Allgemeines; ſein Erſcheinen iſt eben ſo unmittelbar die Entäußerung und das Verſchwinden dieſes Ichs, und dadurch ſein Bleiben in ſeiner Allgemeinheit. Ich, das ſich ausſpricht, iſt vernommen; es iſt eine Anſteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da iſt, übergegangen und allgemeines Selbſtbewußtſeyn iſt. — Daß es vernommen wird, darin iſt ſein Daſeyn ſelbſt unmittelbar verhallt; dieß ſein Andersſeyn iſt in ſich zurückgenommen; und eben dieß iſt ſein Daſeyn, als ſelbſtbewußtes Jetzt, wie es da iſt, nicht da zu ſeyn und durch dieß Verſchwinden da zu ſeyn. Dieß

Verſchwinden iſt alſo ſelbſt unmittelbar ſein Bleiben; es iſt ſein eignes Wiſſen von ſich, und ſein Wiſſen von ſich als einem, das in anderes Selbſt übergegangen, das vernommen worden und allgemeines iſt.

Der Geiſt erhält hier dieſe Wirklichkeit, weil die Extreme, deren Einheit er iſt, eben ſo unmittelbar die Beſtimmung haben, für ſich eigne Wirklichkeiten zu ſeyn. Ihre Einheit iſt zerſetzt in ſpröde Seiten, deren jede für die andre wirklicher von ihr ausgeſchloſſener Gegenſtand iſt. Die Einheit tritt daher als eine Mitte hervor, welche von der abgeſchiednen Wirklichkeit der Seiten ausgeſchloſſen und unterſchieden wird; ſie hat daher ſelbſt eine wirkliche von ihren Seiten unterſchiedne Gegenſtändlichkeit, und iſt für ſie, d. h. ſie iſt Daſeyendes. Die geiſtige Subſtanz tritt als ſolche in die Exiſtenz, erſt indem ſie zu ihren Seiten ſolche Selbſtbewußtſeyn gewonnen hat, welche dieſes reine Selbſt als unmittelbar geltende Wirklichkeit wiſſen, und darin eben ſo unmittelbar wiſſen, dieß nur durch die entfremdende Vermittlung zu ſeyn. Durch jenes ſind die Momente zu der ſich ſelbſt wiſſenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daß ſie Momente des Geiſtes ſind; durch dieſes tritt er als Geiſtigkeit in das Daſeyn. — Er iſt ſo die Mttte, welche jene Extreme vorausſetzt, und durch ihr Daſeyn erzeugt wird, — aber eben ſo das zwiſchen ihnen hervorbrechende geiſtige Ganze, das ſich in ſie entzweit und jedes erſt durch dieſe Berührung zum Ganzen iu ſeinem Princips erzeugt. — Daß die beiden Extreme ſchon an ſich aufgehoben und zerſetzt ſind, bringt ihre Einheit hervor, und dieſe iſt die Bewegung, welche beide zuſammenſchließt, ihre Beſtimmungen austauſcht, und ſie, und zwar in jedem Extreme zuſammenſchließt. Dieſe Vermittlung ſetzt hiermit den Begriff eines jeden der beiden Extreme in ſeine Wirklichkeit, oder ſie macht das, was jedes an ſich iſt, zu ſeinem Geiſte.

Die beiden Extreme, die Staatsmacht und das edelmüthige

Bewußtſeyn, ſind durch dieſes zerſetzt, jene in das abſtrakte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürſichſeyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht ſelbſt zukömmt; — dieſes in den Gehorſam des aufgehobnen Daſeyns oder in das Anſichſeyn der Selbſtachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobne reine Fürſichſeyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beiden Momente, zu welchen beide Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache ſind, ſind das abſtrakte Allgemeine, welches das allgemeine Beſte heißt, und das reine Selbſt, das im Dienſte ſeinem ins vielfache Daſeyn verſenkten Bewußtſeyn abſagte. Beide ſind im Begriffe daſſelbe, denn reines Selbſt iſt eben das abſtrakte Allgemeine, und daher iſt ihre Einheit als ihre Mitte geſetzt. Aber das Selbſt iſt nur erſt am Extreme des Bewußtſeyns wirklich, — das Anſich aber erſt am Extreme der Staatsmacht; dem Bewußtſeyn fehlt dieß, daß die Staatsmacht nicht nur als Ehre, ſondern wirklich an es übergegangen wäre, — der Staatsmacht, daß ihr nicht nur als dem ſogenannten allgemeinen Beſten gehorcht würde, ſondern als Willen, oder daß ſie das entſcheidende Selbſt iſt. Die Einheit des Begriffs, in welchem die Staatsmacht noch ſteht, und zu dem das Bewußtſeyn ſich geläutert hat, wird in dieſer vermittelnden Bewegung wirklich, deren einfaches Daſeyn, als Mitte, die Sprache iſt. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwei als Selbſt vorhandene Selbſt; denn die Staatsmacht wird erſt zum Selbſt begeiſtet; dieſe Sprache iſt daher noch nicht der Geiſt, wie er ſich vollkommen weiß und ausſpricht.

Das edelmüthige Bewußtſeyn, weil es das Extrem des Selbſts iſt, erſcheint als dasjenige, von dem die Sprache ausgeht, durch welche ſich die Seiten des Verhältniſſes zu beſeelten Ganzen geſtalten. — Der Heroismus des ſtummen Dienſtes wird zum Heroismus der Schmeichelei. Dieſe ſprechende Reflexion des Dienſtes macht die geiſtige ſich zerſetzende Mitte

aus, und reflektirt nicht nur ihr eignes Extrem in ſich ſelbſt, ſondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieſes ſelbſt zurück, und macht ſie, die erſt an ſich iſt, zum Fürſich- ſeyn und zur Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns. Es wird hierdurch der Geiſt dieſer Macht, — ein unumſchränkter Monarch zu ſeyn; — unumſchränkt, die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemein- heit; — das Moment als Erzeugniß der Sprache, des zum Geiſte geläuterten Daſeyns, iſt eine gereinigte Sichſelbſtgleichheit; — Monarch, ſie erhebt eben ſo die Einzelnheit auf ihre Spitze; dasjenige, deſſen das edelmüthige Bewußtſeyn ſich nach dieſer Seite der einfachen geiſtigen Einheit entäußert, iſt das reine Anſich ſeines Denkens, ſein Ich ſelbſt. Beſtimmter erhebt ſie die Einzelnheit, die ſonſt nur ein Gemeintes iſt, dadurch in ihre daſeyende Reinheit, daß ſie dem Monarchen den eignen Namen giebt; denn es iſt allein der Name, worin der Unterſchied des Einzelnen von allen Andern nicht ge- meint iſt, ſondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen gilt der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in ſeinem Bewußtſeyn, ſondern im Bewußtſeyn Aller. Durch ihn alſo wird der Monarch ſchlechthin von Allen abgeſondert, ausgenommen und einſam; in ihm iſt er das Atom, das von ſeinem Weſen nichts mittheilen kann und nicht ſeines Gleichen hat. — Dieſer Name iſt hiermit die Reflexion in ſich oder die Wirklichkeit, welche die allgemeine Macht an ihr ſelbſt hat; durch ihn iſt ſie der Monarch. Er, dieſer Einzelne, weiß umgekehrt dadurch ſich dieſen Einzelnen als die all- gemeine Macht, daß die Edeln, nicht nur als zum Dienſt der Staatsmacht bereit, ſondern als Zierrathen ſich um den Thron ſtellen, und daß ſie dem, der darauf ſitzt, es immer ſa- gen, was er iſt.

Die Sprache ihres Preiſes iſt auf dieſe Weiſe der Geiſt, der in der Staatsmacht ſelbſt die beiden Extreme zuſam-

menſchließt; ſie reflektirt die abſtrakte Macht in ſich und giebt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entſcheidende Fürſichſeyn, und hierdurch ſelbſtbewußte Exiſtenz; oder dadurch kommt dieß einzelne wirkliche Selbſtbewußtſeyn dazu, ſich als die Macht gewiß zu wiſſen. Sie iſt der Punkt der Selbſts, in den durch die Entäußerung der innern Gewißheit die vielen Punkte zuſammengefloſſen ſind. — Indem aber dieſer eigne Geiſt der Staatsmacht darin beſteht, ſeine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewußtſeyns zu haben, iſt ſie die ſich entfremdete Selbſtſtändigkeit; das edelmüthige Bewußtſeyn, das Extrem des Fürſichſeyns erhält das Extrem der wirklichen Allgemeinheit für die Allgemeinheit des Denkens, der es ſich entäußerte, zurück; die Macht des Staats iſt auf es übergegangen. An ihm wird die Staatsgewalt erſt wahrhaft bethätigt; in ſeinem Fürſichſeyn hört ſie auf, das träge Weſen, wie ſie als Extrem des abſtrakten Anſichſeyns erſchien, zu ſeyn. — An ſich betrachtet heißt die in ſich reflektirte Staatsmacht, oder dieß, daß ſie Geiſt geworden, nichts anderes, als daß ſie Moment des Selbſtbewußtſeyns geworden, d. h. nur als aufgehobne iſt. Hiermit iſt ſie nun das Weſen als ein ſolches, deſſen Geiſt es iſt, aufgeopfert und preisgegeben zu ſeyn, oder ſie exiſtirt als Reichthum. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem ſie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit beſtehen; aber eine ſolche, deren Begriff eben dieſe Bewegung iſt, durch den Dienſt und die Verehrung, wodurch ſie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäußerung der Macht, überzugehen. Für ſich wird alſo das eigenthümliche Selbſt, das ihr Willen iſt, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewußtſeyns, zur ſich entäußernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preisgegeben iſt; was ihm an allgemein anerkannter

und nicht mittheilbarer Selbſtſtändigkeit bleibt, iſt der leere Name.

Wenn alſo das edelmüthige Bewußtſeyn ſich als dasjenige beſtimmte, welches ſich auf die allgemeine Macht auf eine *gleiche* Weiſe bezöge, ſo iſt die Wahrheit deſſelben vielmehr, in ſeinem Dienſte ſein eignes Fürſichſeyn ſich zu behalten, in der eigentlichen Entſagung ſeiner Perſönlichkeit aber das wirkliche Aufheben und Zerreißen der allgemeinen Subſtanz zu ſeyn. Sein Geiſt iſt das Verhältniß der völligen Ungleichheit, einer Seits in ſeiner Ehre ſeinen Willen zu behalten; anderer Seits in dem Aufgeben deſſelben, Theils ſeines Innern ſich zu entfremden und zur höchſten Uegleichheit mit ſich ſelbſt zu werden, Theils die allgemeine Subſtanz darin ſich zu unterwerfen und dieſe ſich ſelbſt völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daß damit ſeine Beſtimmtheit, die es im *Urtheile* gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewußtſeyn hieß, und hierdurch auch dieſes verſchwunden iſt. Das letztere hat ſeinen Zweck erreicht, nämlich die allgemeine Macht unter das Fürſichſeyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, exiſtirt das Selbſtbewußtſeyn als die *allgemeine Wohlthat*, oder ſie iſt der *Reichthum*, der ſelbſt wieder Gegenſtand für das Bewußtſeyn iſt. Denn er iſt dieſem das zwar unterworfne Allgemeine, das aber durch dieß erſte Aufheben noch nicht abſolut in das Selbſt zurückgegangen iſt. — *Das Selbſt* hat noch nicht *ſich als Selbſt*, ſondern das *aufgehobne allgemeine Weſen* zum Gegenſtande. Indem dieſer erſt geworden, iſt die *unmittelbare* Beziehung des Bewußtſeyns auf ihn geſetzt, das alſo noch nicht ſeine Ungleichheit mit ihm dargeſtellt hat; es iſt das edelmüthige Bewußtſeyn, welches an dem unweſentlich gewordenen Allgemeinen ſein Fürſichſeyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthäter dankbar iſt.

Der Reichthum hat an ihm ſelbſt ſchon das Moment des

Fürſichſeyns. Er iſt nicht das ſelbſtloſe Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganiſche Natur des Geiſtes, ſondern ſie, wie ſie durch den Willen an ihr ſelbſt feſthält gegen den, der ſich ihrer zum Genuß bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Weſens hat, iſt dieß einſeitige Fürſichſeyn, das nicht an ſich, ſondern vielmehr das aufgehobne Anſich iſt, die in ſeinem Genuſſe weſenloſe Rückkehr des Individuums in ſich ſelbſt. Er bedarf alſo ſelbſt der Belebung; und die Bewegung ſeiner Reflexion beſteht darin, daß er, der nur für ſich iſt, zum An- und Fürſichſeyn, daß er, der das aufgehobne Weſen iſt, zum Weſen werde; ſo erhält er ſeinen eignen Geiſt an ihm ſelbſt. — Da vorhin die Form dieſer Bewegung aus einander geſetzt worden, ſo iſt es hinreichend, hier den Inhalt derſelben zu beſtimmen.

Das edelmüthige Bewußtſeyn bezieht ſich alſo hier nicht auf den Gegenſtand als Weſen überhaupt, ſondern es iſt das Fürſichſeyn ſelbſt, das ihm ein Fremdes iſt; es findet ſein Selbſt als ſolches entfremdet vor, als eine gegenſtändliche feſte Wirklichkeit, die es von einem andern feſten Fürſichſeyn zu empfangen hat. Sein Gegenſtand iſt das Fürſichſeyn, alſo das ſeinige; aber dadurch, daß es Gegenſtand iſt, iſt es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürſichſeyn, eigner Willen iſt, d. h. es ſieht ſein Selbſt in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm daſſelbe ablaſſen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbſtbewußtſeyn abſtrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine ſolche betrifft, ſein Anerkanntſeyn und Anſichgelten als für ſich ſeyenden Weſens. Hier aber ſieht es ſich von der Seite ſeiner reinen eigenſten Wirklichkeit oder ſeines Ichs außer ſich und einem Andern angehörig, ſieht ſeine Perſönlichkeit als ſolche abhängig von der zufälligen Perſönlichkeit eines Andern, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder

ſonſt des gleichgültigſten Umſtandes. — Im Rechtszuſtande erſcheint, was in der Gewalt des gegenſtändlichen Weſens iſt, als ein zufälliger Inhalt, von dem abſtrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das Selbſt als ſolches, ſondern dieſes iſt vielmehr anerkannt. Allein hier ſieht es die Gewißheit ſeiner als ſolche das Weſenloſeſte, die reine Perſönlichkeit abſolute Unperſönlichkeit zu ſeyn. Der Geiſt ſeines Danks iſt daher das Gefühl wie dieſer tiefſten Verworfenheit ſo auch der tiefſten Empörung. Indem das reine Ich ſelbſt ſich außer ſich und zerriſſen anſchaut, iſt in dieſer Zerriſſenheit zugleich alles, was Kontinuität und Allgemeinheit hat, was Geſetz, Gut und Recht heißt, aus einander und zu Grunde gegangen; alles Gleiche iſt aufgelöſt, denn die reinſte Ungleichheit, die abſolute Unweſentlichkeit des abſolut Weſentlichen, das Außerſichſeyn des Fürſichſeyns iſt vorhanden; das reine Ich ſelbſt iſt abſolut zerſetzt.

Wenn alſo von dem Reichthum dieß Bewußtſeyn wohl die Gegenſtändlichkeit des Fürſichſeyns zurückerhält und ſie aufhebt, ſo iſt es nicht nur ſeinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion, nicht vollendet, ſondern für es ſelbſt unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbſt ſich als ein Gegenſtändliches empfängt, iſt der unmittelbare Widerſpruch im reinen Ich ſelbſt geſetzt. Als Selbſt ſteht es aber zugleich unmittelbar über dieſem Widerſpruche, iſt die abſolute Elaſticität, welche dieß Aufgehobenſeyn des Selbſts wieder aufhebt, dieſe Verworfenheit, daß ihm ſein Fürſichſeyn als ein Fremdes werde, verwirft, und gegen dieß Empfangen ſeiner ſelbſt empört, im Empfangen ſelbſt für ſich iſt.

Indem alſo das Verhältniß dieſes Bewußtſeyns mit dieſer abſoluten Zerriſſenheit verknüpft iſt, fällt in ſeinem Geiſte der Unterſchied deſſelben, als edelmüthiges gegen das niederträchtige beſtimmt zu ſeyn, hinweg, und beide ſind daſſelbe. — Der Geiſt des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem

Geiſte des die Wohlthat empfangenden Bewußtſeyns unterſchieden werden, und iſt beſonders zu betrachten. — Er war das weſenloſe Fürſichſeyn, das preisgegebene Weſen. Durch ſeine Mittheilung aber wird er zum Anſich; indem er ſeine Beſtimmung ſich aufzuopfern erfüllte, hebt er die Einzelnheit, für ſich nur zu genießen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit iſt er Allgemeinheit oder Weſen. — Was er mittheilt, was er Andern giebt, iſt das Fürſichſeyn. Er giebt ſich aber nicht hin als eine ſelbſtloſe Natur, als die unbefangen ſich preisgebende Bedingung des Lebens, ſondern als ſelbſtbewußtes ſich für ſich haltendes Weſen; er iſt nicht die unorganiſche Macht des Elements, welche von dem empfangenden Bewußtſeyn als an ſich vergänglich gewußt wird, ſondern die Macht über das Selbſt, die ſich unabhängig und willkürlich weiß, und die zugleich weiß, daß was ſie ausſpendet, das Selbſt eines Andern iſt. — Der Reichthum theilt alſo mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weiß nach der einen Seite, wie der Klient, das Fürſichſeyn als ein zufälliges Ding; aber er ſelbſt iſt dieſe Zufälligkeit, in deren Gewalt die Perſönlichkeit ſteht. In dieſem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ich ſelbſt erhalten, und ſich dadurch die Unterwerfung von deſſen innerſtem Weſen erworben zu haben meint, überſieht er die innere Empörung des Andern; er überſieht die vollkommene Abwerfung aller Feſſel, dieſe reine Zerriſſenheit, welcher, indem ihr die Sichſelbſtgleichheit des Fürſichſeyns ſchlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Beſtehen zerriſſen iſt, und die daher die Meinung und Anſicht des Wohlthäters am meiſten zerreißt. Er ſteht unmittelbar vor dieſem innerſten Abgrunde, vor dieſer bodenloſen Tiefe, worin aller Halt und Subſtanz verſchwunden iſt; und er ſieht in dieſer Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel ſeiner Laune, einen Zufall ſei-

ner Willkür; ſein Geiſt iſt die ganz weſenloſe Meinung, die geiſtverlaßne Oberfläche zu ſeyn.

Wie das Selbſtbewußtſeyn gegen die Staatsmacht ſeine Sprache hatte, oder der Geiſt zwiſchen dieſen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, ſo hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat ſeine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewußtſeyn ſeiner Weſenheit giebt, und ſich ſeiner dadurch bemächtigt, iſt gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedeln; — denn was ſie als Weſen ausſpricht, weiß ſie als das preisgegebne, das nicht an ſich ſeyende Weſen. Die Sprache der Schmeichelei aber iſt, wie vorhin ſchon erinnert, der noch einſeitige Geiſt. Denn ſeine Momente ſind zwar das durch die Bildung des Dienſtes zur reinen Exiſtenz geläuterte Selbſt, und das Anſichſeyn der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache Selbſt und das Anſich, jenes reine Ich und dieß reine Weſen oder Denken daſſelbe ſind, — dieſe Einheit beider Seiten, zwiſchen welchen die Wechſelwirkung ſtattfindet, iſt nicht in dem Bewußtſeyn dieſer Sprache; der Gegenſtand iſt ihm noch das Anſich im Gegenſatze gegen das Selbſt; oder der Gegenſtand iſt ihm nicht zugleich ſein eignes Selbſt als ſolches. — Die Sprache der Zerriſſenheit aber iſt die vollkommne Sprache und der wahre exiſtirende Geiſt dieſer ganzen Welt der Bildung. Dieß Selbſtbewußtſeyn, dem die ſeine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, iſt unmittelbar die abſolute Sichſelbſtgleichheit in der abſoluten Zerriſſenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbſtbewußtſeyns mit ſich ſelbſt. Es iſt die Gleichheit des identiſchen Urtheils, worin eine und dieſelbe Perſönlichkeit ſowohl Subjekt als Prädikat iſt. Aber dieß identiſche Urtheil iſt zugleich das unendliche; denn dieſe Perſönlichkeit iſt abſolut entzweit, und Subjekt und Prädikat ſchlechthin gleichgültige Seyende, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, ſogar daß jedes die Macht einer eignen

Perſönlichkeit iſt. Das Fürſichſeyn hat ſein Fürſichſeyn zum Gegenſtande, als ein ſchlechthin Anderes und zugleich eben ſo unmittelbar als ſich ſelbſt, — ſich als ein Anderes, nicht daß dieſes einen andern Inhalt hätte, ſondern der Inhalt iſt daſſelbe Selbſt in der Form abſoluter Entgegenſetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseyns. — Es iſt alſo hier der ſeiner in ſeiner Wahrheit und ſeines Begriffes bewußte Geiſt dieſer realen Welt der Bildung vorhanden.

Er iſt dieſe abſolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die reine Bildung. Was in dieſer Welt erfahren wird, iſt, daß weder die wirklichen Weſen der Macht und des Reichthums, — noch ihre beſtimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das Bewußtſeyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträchtige Bewußtſeyn Wahrheit haben; ſondern alle dieſe Momente verkehren ſich vielmehr eins im Andern, und jedes iſt das Gegentheil ſeiner ſelbſt. — Die allgemeine Macht, welche die Subſtanz iſt, indem ſie durch das Princip der Individualität zur eignen Geiſtigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbſt nur als den Namen an ihr, und iſt, indem ſie wirkliche Macht iſt, vielmehr das unmächtige Weſen, das ſich ſelbſt aufopfert. — Aber dieß preisgegebne ſelbſtloſe Weſen, oder das zum Dinge gewordne Selbſt iſt vielmehr die Rückkehr des Weſens in ſich ſelbſt; es iſt das fürſichſeyende Fürſichſeyn, die Exiſtenz des Geiſtes. — Die Gedanken dieſer Weſen, des Guten und Schlechten verkehren ſich eben ſo in dieſer Bewegung; was als Gut beſtimmt iſt, iſt ſchlecht; was als Schlecht, iſt gut. Das Bewußtſeyn eines jeden dieſer Momente als das edle und niederträchtige Bewußtſeyn beurtheilt, ſind in ihrer Wahrheit vielmehr eben ſo ſehr das Verkehrte deſſen, was dieſe Beſtimmungen ſeyn ſollen, das edelmüthige eben ſo niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildetſten Freiheit des Selbſtbewußtſeyns umſchlägt. — Alles iſt

eben ſo, formell betrachtet, nach außen das Verkehrte deſſen, was es für ſich iſt; und wieder was es für ſich iſt, iſt es nicht in Wahrheit, ſondern etwas anderes als es ſeyn will, das Fürſichſeyn vielmehr der Verluſt ſeiner ſelbſt, und die Entfremdung ſeiner vielmehr die Selbſterhaltung. — Was vorhanden iſt, iſt alſo dieß, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegen einander ausüben, jedes eben ſo ſehr an ſich ſelbſt ſich entfremdet, als es ſich in ſein Gegentheil einbildet und es auf dieſe Weiſe verkehrt. — Der wahre Geiſt aber iſt eben dieſe Einheit der abſolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieſer ſelbſtloſen Extreme ſelbſt als ihre Mitte zur Exiſtenz. Sein Daſeyn iſt das allgemeine Sprechen und zerreißende Urtheilen, welchem alle jene Momente, die als Weſen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten ſollen, ſich auflöſen, und welches eben ſo dieß auflöſende Spiel mit ſich ſelbſt iſt. Dieß Urtheilen und Sprechen iſt daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieſer realen Welt allein wahrhaft zu thun iſt. Jeder Theil dieſer Welt kommt darin dazu, daß ſein Geiſt ausgeſprochen, oder daß mit Geiſt von ihm geſprochen und von ihm geſagt wird, was er iſt. — Das ehrliche Bewußtſeyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Weſenheit und iſt die ungebildete Gedankenloſigkeit nicht zu wiſſen, daß es eben ſo das Verkehrte thut. Das zerriſſene Bewußtſeyn aber iſt das Bewußtſeyn der Verkehrung, und zwar der abſoluten Verkehrung; der Begriff iſt das Herrſchende in ihm, der die Gedanken zuſammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit aus einander liegen, und deſſen Sprache daher geiſtreich iſt.

Der Inhalt der Rede des Geiſtes von und über ſich ſelbſt iſt alſo die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug ſeiner ſelbſt und der Andern, und die Schamloſigkeit, dieſen Betrug zu ſagen, iſt ebendarum die größte Wahrheit. Dieſe Rede iſt die Verrücktheit des Muſikers, „der drei-

ßig Arien, italieniſche, franzöſiſche, tragiſche, komiſche, von aller Art Charakter, häufte und vermiſchte; bald mit einem tiefen Baſſe ſtieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zuſammen, und mit einem Fiſtelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechſelsweiſe raſend, beſänftigt, gebieteriſch und ſpöttiſch." — Dem ruhigen Bewußtſeyn, das ehrlicherweiſe die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note ſetzt, erſcheint dieſe Rede als „eine Faſelei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemiſch von eben ſo viel Geſchick als Niedrigkeit, von eben ſo richtigen als falſchen Ideen, von einer ſo völligen Verkehrtheit der Empfindung, ſo vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht verſagen können, in alle dieſe Töne einzugehen, und die ganze Skale der Gefühle von der tiefſten Verachtung und Verwerfung bis zur höchſten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu laufen; in dieſe wird ein lächerlicher Zug verſchmolzen ſeyn, der ihnen ihre Natur benimmt;" jene werden an ihrer Offenheit ſelbſt einen verſöhnenden, an ihrer erſchütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geiſt ſich ſelbſt giebt.

Betrachten wir der Rede dieſer ſich ſelbſt klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes einfachen Bewußtſeyns des Wahren und Guten, ſo kann ſie gegen die offene und ihrer bewußte Beredſamkeit des Geiſtes der Bildung nur einſylbig ſeyn; denn es kann dieſem nichts ſagen, was er nicht ſelbſt weiß und ſagt. Geht es über ſeine Einſylbigkeit hinaus, ſo ſagt es daher daſſelbe, was er ausſpricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit, zu meinen, daß es etwas Neues und Anderes ſage. Selbſt ſeine Sylben, ſchändlich, niederträchtig, ſind ſchon dieſe Thorheit, denn jener ſagt ſie von ſich ſelbſt. Wenn dieſer Geiſt in ſeiner Rede alles Eintönige verkehrt, weil dieſes ſich Gleiche nur eine Abſtraktion, in ſeiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an ſich ſelbſt iſt, und wenn dagegen das gerade Be-

wußtſeyn das Gute und Edle, d. h. das ſich in ſeiner Aeußerung Gleichhaltende, auf die einzige Weiſe, die hier möglich iſt, in Schutz nimmt, — daß es nämlich ſeinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte geknüpft oder mit ihm gemiſcht ſey; denn dieß ſey ſeine Bedingung und Nothwendigkeit, hierin beſtehe die Weisheit der Natur; — ſo hat dieß Bewußtſeyn, indem es zu widerſprechen meinte, damit nur den Inhalt der Rede des Geiſtes in eine triviale Weiſe zuſammengefaßt, welche gedankenlos, indem ſie das Gegentheil des Edeln und Guten zur Bedingung und Nothwendigkeit des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu ſagen meint, als dieß, daß das Edel und Gut Genannte in ſeinem Weſen das Verkehrte ſeiner ſelbſt, ſo wie das Schlechte umgekehrt das Vortreffliche iſt.

Erſetzt das einfache Bewußtſeyn dieſen geiſtloſen Gedanken durch die Wirklichkeit des Vortrefflichen, indem es daſſelbe in dem Beiſpiele eines fingirten Falles, oder auch einer wahren Anekdote aufführt, und ſo zeigt, daß es kein leerer Name, ſondern vorhanden iſt: ſo ſteht die allgemeine Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beiſpiel alſo nur etwas ganz Vereinzeltes, eine Espèce ausmacht; und das Daſeyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, ſie ſey fingirt oder wahr, darſtellen, iſt das Bitterſte, was von ihm geſagt werden kann. — Fordert das einfache Bewußtſeyn endlich die Auflöſung dieſer ganzen Welt der Verkehrung, ſo kann es nicht an das Individuum die Entfernung aus ihr fordern, denn Diogenes im Faſſe iſt durch ſie bedingt, und die Forderung an den Einzelnen iſt gerade das, was für das Schlechte gilt, nämlich für ſich als Einzelnen zu ſorgen. An die allgemeine Individualität aber gerichtet kann die Forderung dieſer Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geiſtige gebildete Bewußtſeyn, zu dem ſie gekommen iſt, wieder aufgebe, den ausgebreiteten

Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückverſenke, und in die Wildniß und Nähe des thieriſchen Bewußtſeyns, welche Natur auch Unſchuld genannt wird, zurückfalle; ſondern die Forderung dieſer Auflöſung kann nur an den Geiſt der Bildung ſelbſt gehen, daß er aus ſeiner Verwirrung als Geiſt zu ſich zurückkehre, und ein noch höheres Bewußtſeyn gewinne.

In der That aber hat der Geiſt dieß ſchon an ſich vollbracht. Die ihrer ſelbſtbewußte und ſich ausſprechende Zerriſſenheit des Bewußtſeyns iſt das Hohngelächter über das Daſeyn, ſo wie über die Verwirrung des Ganzen und über ſich ſelbſt; es iſt zugleich das ſich noch vernehmende Verklingen dieſer ganzen Verwirrung. — Dieſe ſich ſelbſt vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit und alles beſtimmten Begriffs iſt die gedoppelte Reflexion der realen Welt in ſich ſelbſt; einmal in dieſem Selbſt des Bewußtſeyns, als dieſem, das andere Mal in der reinen Allgemeinheit deſſelben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu ſich gekommene Geiſt den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineingerichtet, und ſie noch zu ſeinem Zwecke und unmittelbaren Inhalte; nach der andern aber iſt ſein Blick Theils nur in ſich und negativ gegen ſie, Theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenſeits derſelben ſein Gegenſtand.

In jener Seite der Rückkehr in das Selbſt iſt die Eitelkeit aller Dinge ſeine eigene Eitelkeit, oder es iſt eitel. Es iſt das fürſichſeyende Selbſt, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beſchwatzen, ſondern geiſtreich die feſten Weſen der Wirklichkeit, wie die feſten Beſtimmungen, die das Urtheil ſetzt, in ihrem Widerſpruche zu ſagen weiß, und dieſer Widerſpruch iſt ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiß es Alles ſich ſelbſt entfremdet; das Fürſichſeyn vom Anſichſeyn getrennt; das Gemeinte und den Zweck von der Wahrheit; und von beiden wieder das Seyn für Anderes, das

Vorgegebene von der eigentlichen Meinung und der wahren Sache und Abſicht. — Es weiß alſo jedes Moment gegen das Andere, überhaupt die Verkehrung Aller richtig auszuſprechen, es weiß beſſer, was jedes iſt, als es iſt, es ſey beſtimmt wie es wolle. Indem es das Subſtantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerſtreits, den es in ſich einigt, aber nicht nach der Seite dieſer Einigkeit kennt, verſteht es das Subſtantielle ſehr gut zu beurtheilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu faſſen. — Dieſe Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen ſich das Bewußtſeyn des Selbſts zu geben, erzeugt ſie daher ſelbſt, und iſt die Seele, welche ſie trägt. Macht und Reichthum ſind die höchſten Zwecke ſeiner Anſtrengung, es weiß, daß es durch Entſagung und Aufopferung ſich zum Allgemeinen bildet, zum Beſitze deſſelben gelangt, und in dieſem Beſitze allgemeine Gültigkeit hat; ſie ſind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieſes ſein Gelten iſt ſelbſt eitel, und eben indem es ſich ihrer bemächtigt, weiß es ſie, nicht Selbſtweſen zu ſeyn, ſondern vielmehr ſich als ihre Macht, ſie aber als eitel. Daß es ſo in ihrem Beſitze ſelbſt daraus heraus iſt, ſtellt es in der geiſtreichen Sprache dar, die daher ſein höchſtes Intereſſe und die Wahrheit des Ganzen iſt; in ihr wird dieſes Selbſt, als dieß reine nicht den wirklichen noch gedachten Beſtimmungen angehörige Selbſt, ſich zum Geiſtigen, wahrhaft Allgemeingültigen. Es iſt die ſich ſelbſt zerreißende Natur aller Verhältniſſe und das bewußte Zerreißen derſelben; nur als empörtes Selbſtbewußtſeyn aber weiß es ſeine eigene Zerriſſenheit, und in dieſem Wiſſen derſelben hat es ſich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr poſitiv gefaßt werden kann; der poſitive Gegenſtand iſt nur das reine Ich ſelbſt, und das zerriſſene Bewußtſeyn iſt an ſich dieſe reine Sichſelbſtgleichheit des zu ſich zurückgekommenen Selbſtbewußtſeyns.

b. Der Glauben und die reine Einſicht.

Der Geiſt der Entfremdung ſeiner ſelbſt hat in der Welt der Bildung ſein Daſeyn; aber indem dieſes Ganze ſich ſelbſt entfremdet worden, ſteht jenſeits ihrer die unwirkliche Welt *des reinen Bewußtſeyns* oder des *Denkens*. Ihr Inhalt iſt das rein Gedachte, das Denken ihr abſolutes Element. Indem aber das Denken zunächſt das *Element* dieſer Welt iſt, *hat* das Bewußtſeyn nur dieſe Gedanken, aber es *denkt* ſie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken ſind; ſondern ſie ſind für es in der Form der *Vorſtellung*. Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewußtſeyn, aber es iſt ſelbſt überhaupt noch in der Sphäre und Beſtimmtheit der Wirklichkeit. Das zerriſſene Bewußtſeyn iſt *an ſich* erſt die *Sichſelbſtgleichheit* des reinen Bewußtſeyns für uns, nicht für ſich ſelbſt. Es iſt alſo nur die *unmittelbare* noch nicht in ſich vollendete Erhebung, und hat ſein entgegengeſetztes Princip, wodurch es bedingt iſt, noch in ſich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meiſter geworden zu ſeyn. Daher gilt ihm das Weſen ſeines Gedankens nicht als *Weſen* nur in der Form des abſtrakten Anſich, ſondern in der Form eines *Gemeinwirklichen*, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in dieſem die Beſtimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es iſt weſentlich von dem *Anſich* zu unterſcheiden, welches das Weſen des *ſtoiſchen* Bewußtſeyns iſt; dieſem galt nur die *Form des Gedankens*, als ſolchen, der dabei irgend einen ihm fremden aus der Wirklichkeit genommenen Inhalt hat; jenem Bewußtſeyn iſt aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende; — eben ſo von dem *Anſich* des tugendhaften Bewußtſeyns, dem das Weſen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit ſteht, dem es Weſen der Wirklichkeit ſelbſt, — aber nur erſt unwirkliches Weſen iſt; — jenem Bewußtſeyn gilt es, ob zwar jenſeits der Wirklichkeit doch wirkliches Weſen zu ſeyn. Eben ſo hat das an

ſich Rechte und Gute der geſetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des geſetzprüfenden Bewußtſeyns nicht die Beſtimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung ſelbſt das reine Denken als eine Seite der Entfremdung fiel, nämlich als der Maaßſtab des abſtrakten Guten und Schlechten im Urtheilen, ſo iſt es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Dieſe Wirklichkeit des Weſens iſt aber zugleich nur eine Wirklichkeit des reinen, nicht des wirklichen Bewußtſeyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt ſie dieſem Bewußtſeyn noch nicht als ein Gedanke, ſondern vielmehr iſt ſie ihm jenſeits ſeiner eigenen Wirklichkeit; denn jene iſt die Flucht aus dieſer.

Wie hier die Religion — denn es erhellt, daß von ihr die Rede iſt, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt ſie noch nicht auf, wie ſie an und für ſich iſt. — Sie iſt uns ſchon in anderen Beſtimmtheiten erſchienen, als unglückliches Bewußtſeyn nämlich, als Geſtalt der ſubſtanzloſen Bewegung des Bewußtſeyns ſelbſt. — Auch an der ſittlichen Subſtanz erſchien ſie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewußtſeyn des abgeſchiedenen Geiſtes iſt eigentlich nicht Glauben, nicht das Weſen im Elemente des reinen Bewußtſeyns jenſeits des Wirklichen geſetzt, ſondern er hat ſelbſt unmittelbare Gegenwart; ſein Element iſt die Familie. — Hier aber iſt die Religion Theils aus der Subſtanz hervorgegangen, und iſt reines Bewußtſeyn derſelben; Theils iſt dieß reine Bewußtſeyn ſeinem wirklichen, das Weſen ſeinem Daſeyn entfremdet. Sie iſt alſo zwar nicht mehr die ſubſtanzloſe Bewegung des Bewußtſeyns, aber hat noch die Beſtimmtheit des Gegenſatzes gegen die Wirklichkeit als dieſe überhaupt, und gegen die des Selbſtbewußtſeyns insbeſondere, ſie iſt daher weſentlich nur ein Glauben.

Dieß reine Bewußtſeyn des abſoluten Weſens iſt ein entfremdetes. Es iſt näher zu ſehen, wie dasjenige ſich be-

ſtimmt, deſſen Anderes es iſt, und es iſt nur in Verbindung mit dieſem zu betrachten. Zunächſt nämlich ſcheint dieß reine Bewußtſeyn nur die Welt der Wirklichkeit ſich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieſer, und dadurch die Beſtimmtheit des Gegenſatzes iſt, ſo hat es dieſe an ihm ſelbſt; das reine Bewußtſeyn iſt daher weſentlich an ihm ſelbſt ſich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite deſſelben aus. Die andere Seite iſt uns zugleich ſchon entſtanden. Das reine Bewußtſeyn iſt nämlich ſo die Reflexion aus der Welt der Bildung, daß die Subſtanz derſelben, ſo wie die Maſſen, in welche ſie ſich gliedert, ſich als das zeigten, was ſie an ſich ſind, als geiſtige Weſenheiten, als abſolut unruhige Bewegungen oder Beſtimmungen, die ſich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Weſen, das einfache Bewußtſeyn iſt alſo die Einfachheit des abſoluten Unterſchiedes, der unmittelbar kein Unterſchied iſt. Es iſt hiermit das reine Fürſichſeyn, nicht als dieſes Einzelnen, ſondern das in ſich allgemeine Selbſt als unruhige Bewegung, die das ruhige Weſen der Sache angreift, und durchdringt. In ihm iſt alſo die Gewißheit, welche ſich ſelbſt unmittelbar als Wahrheit weiß, das reine Denken, als der abſolute Begriff in der Macht ſeiner Negativität vorhanden, die alles gegenſtändliche dem Bewußtſeyn gegenüber ſeyn ſollende Weſen vertilgt, und es zu einem Seyn des Bewußtſeyns macht. — Dieß reine Bewußtſeyn iſt zugleich eben ſo ſehr einfach, weil eben ſein Unterſchied kein Unterſchied iſt. Als dieſe Form der einfachen Reflexion in ſich aber iſt es das Element des Glaubens, worin der Geiſt die Beſtimmtheit der poſitiven Allgemeinheit, des Anſichſeyns gegen jenes Fürſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns hat. — Aus der weſenloſen ſich nur auflöſenden Welt in ſich zurück gedrängt, iſt der Geiſt, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit ſowohl die abſolute Bewegung und Negativität ſeines Erſcheinens, wie ihr in ſich befriedigtes Weſen, und

ihre poſitive Ruhe. Aber überhaupt unter der Beſtimmtheit der Entfremdung liegend, treten dieſe beiden Momente als ein gedoppeltes Bewußtſeyn aus einander. Jenes iſt die reine Einſicht, als der ſich im Selbſtbewußtſeyn zuſammenfaſſende geiſtige Proceß, welcher das Bewußtſeyn des Poſitiven, die Form der Gegenſtändlichkeit oder des Vorſtellens ſich gegenüber hat und ſich dagegen richtet; ihr eigner Gegenſtand aber iſt nur das reine Ich. — Das einfache Bewußtſeyn des Poſitiven oder der ruhigen Sichſelbſtgleichheit hat hingegen das innere Weſen als Weſen zum Gegenſtande. Die reine Einſicht hat daher zunächſt an ihr ſelbſt keinen Inhalt, weil ſie das negative Fürſichſeyn iſt; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einſicht. Wenn jene nicht aus dem Selbſtbewußtſeyn heraustritt, ſo hat dieſer ſeinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbſtbewußtſeyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtſeyn, nicht im reinen Selbſtbewußtſeyn. Er iſt hiermit zwar reines Bewußtſeyn des Weſens, d. h. des einfachen Innern und iſt alſo Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich überſehen wird. Die Unmittelbarkeit, mit der das Weſen in ihm iſt, liegt darin, daß ſein Gegenſtand Weſen, d. h. reiner Gedanke iſt. Dieſe Unmittelbarkeit aber, inſofern das Denken ins Bewußtſeyn, oder das reine Bewußtſeyn in das Selbſtbewußtſeyn eintritt, erhält die Bedeutung eines gegenſtändlichen Seyns, das jenſeits des Bewußtſeyns des Selbſts liegt. Durch dieſe Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des reinen Denkens im Bewußtſeyn erhält, iſt es, daß das Weſen des Glaubens in die Vorſtellung aus dem Denken herabfällt, und zu einer überſinnlichen Welt wird, welche weſentlich ein Anderes des Selbſtbewußtſeyns ſey. — In der reinen Einſicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewußtſeyn die entgegengeſetzte Beſtimmung; die Gegenſtändlichkeit hat die Bedeu-

tung eines nur negativen ſich aufhebenden und in das Selbſt zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbſt iſt ſich eigentlich der Gegenſtand, oder der Gegenſtand hat nur Wahrheit, inſofern er die Form des Selbſts hat.

Wie der Glauben und die reine Einſicht gemeinſchaftlich dem Elemente des reinen Bewußtſeyns angehören, ſo ſind ſie auch gemeinſchaftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten ſich daher nach drei Seiten dar. Das eine Mal iſt jedes außer allem Verhältniſſe an und für ſich; das andere Mal bezieht jedes ſich auf die wirkliche dem reinen Bewußtſeyn entgegengeſetzte Welt, und zum dritten bezieht ſich jedes innerhalb des reinen Bewußtſeyns auf das andere.

Die Seite des An- und Fürſichſeyns im glaubenden Bewußtſeyn iſt ſein abſoluter Gegenſtand, deſſen Inhalt und Beſtimmung ſich ergeben hat. Denn er iſt nach dem Begriffe des Glaubens nichts anderes als die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtſeyns erhobene reale Welt. Die Gliederung der letzteren macht daher auch die Organiſation der erſteren aus, nur daß die Theile in dieſer in ihrer Begeiſtung ſich nicht entfremden, ſondern an und für ſich ſeyende Weſen, in ſich zurückgekehrte und bei ſich ſelbſt bleibende Geiſter ſind. — Die Bewegung ihres Uebergehens iſt daher nur für uns eine Entfremdung der Beſtimmtheit, in der ſie in ihrem Unterſchiede ſind, und nur für uns eine nothwendige Reihe; für den Glauben aber iſt ihr Unterſchied eine ruhige Verſchiedenheit, und ihre Bewegung ein Geſchehen.

Sie nach der äußeren Beſtimmung ihrer Form kurz zu nennen, ſo iſt, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erſte war, auch hier das Erſte, das abſolute Weſen, der an- und fürſichſeyende Geiſt, inſofern er die einfache ewige Subſtanz iſt. In der Realiſirung ihres Begriffes, Geiſt zu ſeyn, aber geht ſie in das Seyn für Anderes über; ihre Sichſelbſtgleichheit wird zum wirklichen ſich aufopfern-

den abſoluten Weſen; es wird zum Selbſt, aber zum vergänglichen Selbſt. Daher iſt das Dritte die Rückkehr dieſes entfremdeten Selbſts und der erniedrigten Subſtanz in ihre erſte Einfachheit; erſt auf dieſe Weiſe iſt ſie als Geiſt vorgeſtellt. —

Dieſe unterſchiedenen Weſen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in ſich zurückgenommen, ſind ſie wandelloſe ewige Geiſter, deren Seyn iſt, die Einheit, welche ſie ausmachen, zu denken. So entrückt dem Selbſtbewußtſeyn, greifen dieſe Weſen jedoch in es ein; wäre das Weſen unverrückt in der Form der erſten einfachen Subſtanz, ſo bliebe es ihm fremd. Aber die Entäußerung dieſer Subſtanz und dann ihr Geiſt hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht ſich hierdurch des glaubenden Selbſtbewußtſeyns theilhaftig, oder das glaubende Bewußtſeyn gehört der realen Welt an.

Nach dieſem zweiten Verhältniſſe hat das glaubende Bewußtſeyn Theils ſelbſt ſeine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geiſt und ihr Daſeyn aus, das betrachtet worden iſt; Theils aber tritt es dieſer ſeiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und iſt die Bewegung, ſie aufzuheben. Dieſe Bewegung beſteht nicht darin, daß es ein geiſtreiches Bewußtſeyn über ihre Verkehrung hätte; denn es iſt das einfache Bewußtſeyn, welches das Geiſtreiche zum Eiteln zählt, weil dieſes noch die reale Welt zu ſeinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche ſeines Denkens ſteht die Wirklichkeit als ein geiſtloſes Daſeyn gegenüber, das daher auf eine äußerliche Weiſe zu überwinden iſt. Dieſer Gehorſam des Dienſtes und des Preiſes bringt durch das Aufheben des ſinnlichen Wiſſens und Thuns das Bewußtſeyn der Einheit mit dem an- und fürſichſeyenden Weſen hervor, doch nicht als angeſchaute wirkliche Einheit, ſondern dieſer Dienſt iſt nur das fortwährende Hervorbringen, das ſein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeinde gelangt zwar dazu, denn ſie iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; aber dem einzelnen Selbſtbewußtſeyn bleibt

nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenſeits ſeiner Wirklichkeit, oder indem dieſes durch die Entäußerung des ewigen Weſens in die Wirklichkeit getreten, iſt ſie eine unbegriffene ſinnliche Wirklichkeit; eine ſinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andere, und das Jenſeits hat nur die Beſtimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die ſich ſelbſt gegenwärtige Wirklichkeit des Geiſtes, bleibt im glaubenden Bewußtſeyn das *Innere*, welches Alles iſt und wirkt, aber nicht ſelbſt hervortritt.

In der *reinen Einſicht* aber iſt der Begriff das allein Wirkliche; und dieſe dritte Seite des Glaubens, Gegenſtand für die reine Einſicht zu ſeyn, iſt das eigentliche Verhältniß, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einſicht ſelbſt iſt eben ſo Theils an und für ſich, Theils im Verhältniſſe zur wirklichen Welt, inſofern ſie noch poſitiv, nämlich als eitles Bewußtſeyn vorhanden iſt, Theils endlich in jenem Verhältniſſe zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einſicht an und für ſich iſt, haben wir geſehen; wie der Glauben das ruhige reine *Bewußtſeyn* des Geiſtes, als des *Weſens*, ſo iſt ſie das *Selbſtbewußtſeyn* deſſelben; ſie weiß das Weſen daher nicht als *Weſen*, ſondern als abſolutes *Selbſt*. Sie geht alſo darauf, alle dem Selbſtbewußtſeyn *andere* Selbſtſtändigkeit, es ſey des Wirklichen oder *Anſich*ſeyenden, aufzuheben, und ſie zum *Begriffe* zu machen. Sie iſt nicht nur die Gewißheit der ſelbſtbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu ſeyn; ſondern ſie *weiß*, daß ſie dieß iſt.

Wie aber der Begriff derſelben auftritt, iſt er noch nicht *realiſirt*. Sein Bewußtſeyn erſcheint hiernach noch als ein *Zufälliges*, *Einzelnes*, und das, was ihm das Weſen iſt, als *Zweck*, den es zu verwirklichen hat. Es hat erſt die Abſicht, die *reine Einſicht allgemein*, d. h. alles, was wirklich iſt, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbſtbe-

wußtſeyn zu machen. Die Abſicht iſt rein, denn ſie hat die reine Einſicht zum Inhalte; und dieſe Einſicht iſt eben ſo rein, denn ihr Inhalt iſt nur der abſolute Begriff, der keinen Gegenſatz an einem Gegenſtande hat, noch an ihm ſelbſt beſchränkt iſt. In dem unbeſchränkten Begriffe liegen unmittelbar die beiden Seiten, daß alles Gegenſtändliche nur die Bedeutung des Fürſichſeyns, des Selbſtbewußtſeyns, und daß dieſes die Bedeutung eines Allgemeinen habe, daß die reine Einſicht Eigenthum aller Selbſtbewußtſeyn werde. Dieſe zweite Seite der Abſicht iſt inſofern Reſultat der Bildung, als darin, wie die Unterſchiede des gegenſtändlichen Geiſtes, die Theile und Urtheilsbeſtimmungen ſeiner Welt, ſo auch die Unterſchiede, welche als urſprünglich beſtimmte Naturen erſcheinen, zu Grunde gegangen ſind. Genie, Talent, die beſonderen Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, inſofern ſie an ihr noch die Seite hat, geiſtiges Thierreich zu ſeyn, welches in gegenſeitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung ſich um die Weſen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterſchiede haben in ihr zwar nicht als ehrliche Espèces Platz; weder begnügt ſich die Individualität mit der unwirklichen Sache ſelbſt, noch hat ſie beſonderen Inhalt und eigne Zwecke. Sondern ſie gilt nur als ein Allgemeingültiges, nämlich als Gebildetes; und der Unterſchied reducirt ſich auf die geringere oder größere Energie; — einen Unterſchied der Größe, d. h. den unweſentlichen. Dieſe letzte Verſchiedenheit aber iſt darin zu Grunde gegangen, daß der Unterſchied in der vollkommenen Zerriſſenheit des Bewußtſeyns zum abſolutqualitativen umſchlug. Was darin dem Ich das Andere iſt, iſt nur das Ich ſelbſt. In dieſem unendlichen Urtheile iſt alle Einſeitigkeit und Eigenheit des urſprünglichen Fürſichſeyns getilgt; das Selbſt weiß ſich als reines Selbſt ſein Gegenſtand zu ſeyn; und dieſe abſolute Gleichheit beider Seiten iſt das Element der reinen Einſicht. — Sie iſt daher das einfache in ſich ununterſchiedene Weſen, und eben ſo das

allgemeine Werk und allgemeiner Beſitz. In dieſer einfachen geiſtigen Subſtanz giebt und erhält ſich das Selbſtbewußtſeyn eben ſo in allem Gegenſtande das Bewußtſeyn dieſer ſeiner Einzelnheit oder des Thuns, als umgekehrt die Individualität deſſelben darin ſich ſelbſt gleich und allgemein iſt. — Dieſe reine Einſicht iſt alſo der Geiſt, der allem Bewußtſeyn zuruft: ſeyd für euch ſelbſt, was ihr Alle an euch ſelbſt ſeyd, — vernünftig.

II.
Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenſtand, gegen welchen die reine Einſicht die Kraft des Begriffes richtet, iſt der Glauben, als die ihr in demſelben Elemente gegenüberſtehende Form des reinen Bewußtſeyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn ſie iſt wie jener, die Rückkehr aus derſelben in das reine Bewußtſeyn. Es iſt zuerſt zu ſehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Abſichten und verkehrten Einſichten derſelben beſchaffen iſt.

Oben wurde ſchon des ruhigen Bewußtſeyns erwähnt, das dieſem ſich in ſich auflöſenden und wieder erzeugenden Wirbel gegenüberſteht; es macht die Seite der reinen Einſicht und Abſicht aus. In dieß ruhige Bewußtſeyn fällt aber, wie wir ſahen, keine beſondere Einſicht über die Welt der Bildung; dieſe hat vielmehr ſelbſt das ſchmerzlichſte Gefühl und die wahrſte Einſicht über ſich ſelbſt, — das Gefühl, die Auflöſung alles ſich Befeſtigenden, durch alle Momente ihres Daſeyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerſchlagen zu ſeyn; — eben ſo iſt ſie die Sprache dieſes Gefühls und die beurtheilende geiſtreiche Rede über alle Seiten ihres Zuſtands. Die reine Einſicht kann daher hier keine eigne Thätigkeit und Inhalt haben, und ſich alſo nur als das formelle treue Auffaſſen dieſer eignen geiſtreichen Einſicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. In-

dem dieſe Sprache zerſtreut, die Beurtheilung eine Faſelei des Augenblicks, die ſich ſogleich wieder vergißt, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewußtſeyn iſt, ſo kann ſich dieſes als reine Einſicht nur dadurch unterſcheiden, daß es jene ſich zerſtreuenden Züge in ein allgemeines Bild zuſammenfaßt, und ſie dann zu einer Einſicht Aller macht.

Sie wird durch dieß einfache Mittel die Verwirrung dieſer Welt zur Auflöſung bringen. Denn es hat ſich ergeben, daß nicht die Maſſen, und die beſtimmten Begriffe und Individualitäten das Weſen dieſer Wirklichkeit ſind, ſondern daß ſie ihre Subſtanz und Halt allein in dem Geiſte hat, der als Urtheilen und Beſprechen exiſtirt, und daß das Intereſſe, für dieß Raiſonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Maſſen ſeiner Gliederung erhält. In dieſer Sprache der Einſicht iſt ihr Selbſtbewußtſeyn ſich noch ein Fürſichſeyendes, dieſes Einzelne; aber die Eitelkeit des Inhalts iſt zugleich Eitelkeit des ihn eitel wiſſenden Selbſts. Indem nun das ruhig auffaſſende Bewußtſeyn von dieſem ganzen geiſtreichen Geſchwätze der Eitelkeit die treffendſten und die Sache durchſchneidenden Faſſungen in eine Sammlung bringt, geht zu der übrigen Eitelkeit des Daſeyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geiſtreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meiſten einen beſſern, oder allen wenigſtens einen vielfachern Witz, als der ihrige iſt, und das Beſſerwiſſen und Beurtheilen überhaupt, als etwas Allgemeines und nun Allgemeinbekanntes; damit tilgt ſich das einzige Intereſſe, das noch vorhanden war, und das einzelne Einſehen löſt ſich in die allgemeine Einſicht auf.

Noch aber ſteht über dem eiteln Wiſſen das Wiſſen von dem Weſen feſt, und die reine Einſicht erſcheint erſt in eigentlicher Thätigkeit, inſofern ſie gegen den Glauben auftritt.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.

Die verſchiedenen Weiſen des negativen Verhaltens des Bewußtſeyns, Theils des Skepticismus, Theils des theoretiſchen und praktiſchen Idealismus ſind untergeordnete Geſtalten gegen dieſe der reinen Einſicht und ihrer Verbreitung, der Aufklärung; denn ſie iſt aus der Subſtanz geboren, weiß das reine Selbſt des Bewußtſeyns als abſolut, und nimmt es mit dem reinen Bewußtſeyn des abſoluten Weſens aller Wirklichkeit auf. — Indem Glauben und Einſicht daſſelbe reine Bewußtſeyn, der Form nach aber entgegengeſetzt ſind, dem Glauben das Weſen als Gedanke, nicht als Begriff, und daher ein dem Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin Entgegengeſetztes — der reinen Einſicht aber das Weſen das Selbſt iſt — ſind ſie für einander das Eine das ſchlechthin Negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie beide gegen einander auftreten, aller Inhalt zu; denn in ſeinem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Beſtehen; — die reine Einſicht aber iſt zunächſt ohne Inhalt, und vielmehr reines Verſchwinden deſſelben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird ſie ſich realiſiren und einen Inhalt geben.

Sie weiß den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengeſetzte. Wie er ihr im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben Vorurtheilen und Irrthümern iſt, ſo organiſirt ſich ihr weiter das Bewußtſeyn dieſes Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falſche Einſicht einmal als die allgemeine Maſſe des Bewußtſeyns unmittelbar, unbefangen und ohne Reflexion in ſich ſelbſt iſt, aber das Moment der Reflexion in ſich oder des Selbſtbewußtſeyns, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für ſich bleibende Einſicht und böſe Abſicht, von welcher jenes bethört wird. Jene Maſſe iſt das Opfer des Betrugs einer Prieſterſchaft, die ihre neidiſche Eitelkeit, allein im Beſitze der Einſicht zu bleiben, ſo wie ihren ſonſtigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem Despotismus ſich verſchwört,

der als die ſynthetiſche begriffloſe Einheit des realen und dieſes idealen Reichs, — ein ſeltſam inkonſequentes Weſen, — über der ſchlechten Einſicht der Menge und der ſchlechten Abſicht der Prieſter ſteht, und beides auch in ſich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Prieſterſchaft, beide verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrſchung und der Vollführung ſeiner Lüſte und Willkür zieht, zugleich aber dieſelbe Dumpfheit der Einſicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum iſt.

Gegen dieſe drei Seiten des Feindes läßt die Aufklärung ſich nicht ohne Unterſchied ein; denn indem ihr Weſen reine Einſicht, das an- und fürſich-Allgemeine iſt, ſo iſt ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher ſie auf das Gemeinſchaftliche und Gleiche beider geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewußtſeyn ſich iſolirenden Einzelnheit iſt das ihr Entgegengeſetzte, das ſie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betrügenden Prieſterſchaft und des unterdrückenden Despoten iſt daher nicht unmittelbarer Gegenſtand ihres Thuns, ſondern die willenloſe nicht zum Fürſichſeyn ſich vereinzelnde Einſicht, der Begriff des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns, der an der Maſſe ſein Daſeyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden iſt. Indem aber die reine Einſicht dieſe ehrliche Einſicht und ihr unbefangenes Weſen den Vorurtheilen und Irrthümern entreißt, windet ſie der ſchlechten Abſicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begriffloſen Bewußtſeyn der allgemeinen Maſſe ſeinen Boden und Material — das Fürſichſeyn an dem einfachen Bewußtſeyn überhaupt ſeine Subſtanz hat.

Die Beziehung der reinen Einſicht auf das unbefangene Bewußtſeyn des abſoluten Weſens hat nun die gedoppelte Seite, daß ſie eines Theils an ſich daſſelbe mit ihm iſt, andern Theils aber daß dieſes in dem einfachen Elemente ſeines Ge-

dankens das abſolute Weſen ſo wie ſeine Theile gewähren und ſich Beſtehen geben und ſie nur als ſein Anſich und darum in gegenſtändlicher Weiſe gelten läßt, ſein Fürſichſeyn aber in dieſem Anſich verläugnet. — Inſofern nach der erſten Seite dieſer Glauben an ſich für die reine Einſicht reines Selbſtbewußtſeyn iſt, und er dieß nur für ſich werden ſoll, ſo hat ſie an dieſem Begriffe deſſelben das Element, worin ſie ſtatt der falſchen Einſicht ſich realiſirt.

Von dieſer Seite, daß beide weſentlich daſſelbe ſind und die Beziehung der reinen Einſicht durch und in demſelben Elemente geſchieht, iſt ihre Mittheilung eine unmittelbare, und ihr Geben und Empfangen ein ungeſtörtes Ineinanderfließen. Was auch ſonſt weiter in das Bewußtſeyn für Pflöcke eingeſchlagen ſeyen, es iſt an ſich dieſe Einfachheit, in welcher alles aufgelöſt vergeſſen und unbefangen, und die daher des Begriffs ſchlechthin empfänglich iſt. Die Mittheilung der reinen Einſicht iſt deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerſtandsloſen Atmoſphäre zu vergleichen. Sie iſt eine durchdringende Anſteckung, welche ſich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das ſie ſich inſinuirt, als Entgegengeſetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erſt wenn die Anſteckung ſich verbreitet hat, iſt ſie für das Bewußtſeyn, das ſich ihr unbeſorgt überließ. Denn es war zwar das einfache ſich und ihm gleiche Weſen, was es in ſich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in ſich reflektirten Negativität, welche nachher auch ſich nach ihrer Natur als Entgegengeſetztes entfaltet, und das Bewußtſeyn hierdurch an ſeine vorige Weiſe erinnert; ſie iſt der Begriff, der das einfache Wiſſen iſt, welches ſich ſelbſt und zugleich ſein Gegentheil, aber dieſes in ihm als aufgehoben weiß. So wie daher die reine Einſicht für das Bewußtſeyn iſt, hat ſie ſich ſchon verbreitet; der Kampf gegen ſie verräth die geſchehene Anſteckung; er iſt zu ſpät, und jedes

Mittel verſchlimmert nur die Krankheit, denn ſie hat das Mark des geiſtigen Lebens ergriffen, nämlich das Bewußtſeyn in ſeinem Begriffe oder ſein reines Weſen ſelbſt; es giebt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil ſie im Weſen ſelbſt iſt, laſſen ſich ihre noch vereinzelten Aeußerungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es iſt ihr dieß höchſt vortheilhaft; denn ſie vergeudet nun nicht unnütz die Kraft, noch zeigt ſie ſich ihres Weſens unwürdig, was dann der Fall iſt, wenn ſie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zuſammenhang ſeiner äußern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unſichtbarer und unbemerkter Geiſt, durchſchleicht ſie die edeln Theile durch und durch, und hat ſich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtloſen Götzen gründlich bemächtigt, und „an einem ſchönen Morgen giebt ſie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden.“ — An einem ſchönen Morgen, deſſen Mittag nicht blutig iſt, wenn die Anſteckung alle Organe des geiſtigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geſchichte die todte Weiſe der vorigen Geſtalt des Geiſtes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf dieſe Weiſe nur eine welke Haut ſchmerzlos abgeſtreift.

Aber dieſes ſtumme Fortweben des Geiſtes im einfachen Innern ſeiner Subſtanz, der ſich ſein Thun verbirgt, iſt nur Eine Seite der Realiſirung der reinen Einſicht. Ihre Verbreitung beſteht nicht nur darin, daß Gleiches mit Gleichem zuſammengeht; und ihre Verwirklichung iſt nicht nur eine gegenſatzloſe Ausdehnung. Sondern das Thun des negativen Weſens iſt eben ſo weſentlich eine entwickelte ſich in ſich unterſcheidende Bewegung, welche als bewußtes Thun ihre Momente in beſtimmtem offenbaren Daſeyn aufſtellen, und als ein lauter

Lärm und gewaltſamer Kampf mit Entgegengeſetztem als ſolchem vorhanden ſeyn muß.

Es iſt daher zu ſehen, wie die reine Einſicht und Abſicht gegen das andere ihr Entgegengeſetzte, das ſie vorfindet, ſich negativ verhält. — Die reine Einſicht und Abſicht, welche ſich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Weſenheit und nichts außer ihr iſt, nur das Negative ihrer ſelbſt ſeyn. Sie wird daher als Einſicht zum Negativen der reinen Einſicht, ſie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Abſicht zum Negativen der reinen Abſicht, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks.

In dieſen Widerſpruch verwickelt ſie ſich dadurch, daß ſie ſich in Streit einläßt und etwas Anderes zu bekämpfen meint. — Sie meint dieß nur, denn ihr Weſen als die abſolute Negativität iſt dieſes, das Andersſeyn an ihr ſelbſt zu haben. Der abſolute Begriff iſt die Kategorie; er iſt dieß, daß das Wiſſen und der Gegenſtand des Wiſſens daſſelbe iſt. Was hiermit die reine Einſicht als ihr Anderes, was ſie als Irrthum oder Lüge ausſpricht, kann nichts anderes ſeyn als ſie ſelbſt; ſie kann nur das verdammen, was ſie iſt. Was nicht vernünftig iſt, hat keine Wahrheit, oder was nicht begriffen iſt, iſt nicht; indem alſo die Vernunft von einem Andern ſpricht als ſie iſt, ſpricht ſie in der That nur von ſich ſelbſt; ſie tritt darin nicht aus ſich heraus. — Dieſer Kampf mit dem Entgegengeſetzten vereinigt darum die Bedeutung in ſich, ihre Verwirklichung zu ſeyn. Dieſe beſteht nämlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln und ſie in ſich zurückzunehmen; ein Theil dieſer Bewegung iſt die Unterſcheidung, in welcher die begreifende Einſicht ſich ſelbſt als Gegenſtand gegenüberſtellt; ſo lange ſie in dieſem Momente verweilt, iſt ſie ſich entfremdet. Als reine Einſicht iſt ſie ohne allen Inhalt; die Bewegung ihrer Realiſirung beſteht darin, daß ſie ſelbſt ſich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil ſie das Selbſtbewußtſeyn der Kategorie iſt. Aber indem ſie ihn zuerſt

in dem Entgegenſetzen nur als Inhalt und ihn noch nicht als ſich ſelbſt weiß, verkennt ſie ſich in ihm. Ihre Vollendung hat daher dieſen Sinn, den ihr zuerſt gegenſtändlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen. Ihr Reſultat wird dadurch aber weder die Wiederherſtellung der Irrthümer, welche ſie bekämpft, noch nur ihr erſter Begriff ſeyn, ſondern eine Einſicht, welche die abſolute Negation ihrer ſelbſt als ihre eigne Wirklichkeit, als ſich ſelbſt erkennt, oder ihr ſich ſelbſt erkennender Begriff. — Dieſe Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen ſich ſelbſt zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was ſie behauptet, iſt für uns, oder was ſie und ihr Kampf an ſich iſt. Die erſte Seite deſſelben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre ſichſelbſtgleiche Reinheit iſt es, wie ſie für den Glauben Gegenſtand iſt; der ſie alſo als Lüge Unvernunft und ſchlechte Abſicht erfährt, ſo wie er für ſie Irrthum und Vorurtheil iſt. — In Rückſicht auf ihren Inhalt iſt ſie zunächſt die leere Einſicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erſcheint, ſie findet ihn daher in dieſer Geſtalt, daß er noch nicht der ihrige iſt, vor, als ein von ihr ganz unabhängiges Daſeyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung faßt alſo ihren Gegenſtand zuerſt und allgemein ſo auf, daß ſie ihn als reine Einſicht nimmt und ihn ſo, ſich ſelbſt nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der Einſicht als ſolcher faßt das Bewußtſeyn einen Gegenſtand ſo, daß er ihm zum Weſen des Bewußtſeyns oder zu einem Gegenſtande wird, den es durchdringt, worin es ſich erhält, bei ſich ſelbſt und ſich gegenwärtig bleibt, und indem es hiermit ſeine Bewegung iſt, ihn hervorbringt. Als eben dieſes ſpricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem ſie von ihm ſagt, daß das, was ihm das abſolute Weſen iſt, ein Seyn ſeines eignen Bewußtſeyns, ſein eigner Gedanke, ein vom Bewußtſeyn Hervorgebrachtes ſey. Sie erklärt ihn hiermit für Irr-

thum und Erdichtung über daſſelbe, was ſie iſt. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, ſagt ihm damit nichts Neues; denn ſein Gegenſtand iſt ihm auch gerade dieſes, nämlich reines Weſen ſeines eignen Bewußtſeyns, ſo daß dieſes darin ſich nicht verloren und negirt ſetzt, ſondern ihm vielmehr vertraut, das heißt eben, in ihm ſich als dieſes Bewußtſeyn, oder als Selbſtbewußtſeyn findet. Wem ich vertraue, deſſen Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt mir die Gewißheit meiner ſelbſt; ich erkenne mein Fürmichſeyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Weſen iſt. Vertrauen iſt aber der Glauben, weil ſein Bewußtſeyn ſich unmittelbar auf ſeinen Gegenſtand bezieht, und alſo auch dieß anſchaut, daß es Eins mit ihm, in ihm iſt. — Ferner indem dasjenige mir Gegenſtand iſt, worin ich mich ſelbſt erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als anderes Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein ſolches, welches darin ſeiner beſondern Einzelnheit, nämlich ſeiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber Theils darin Selbſtbewußtſeyn bleibt, Theils eben darin weſentliches Bewußtſeyn, wie die reine Einſicht iſt. — In dem Begriffe der Einſicht liegt nicht nur dieß, daß das Bewußtſeyn in ſeinem eingeſehenen Gegenſtande ſich ſelbſt erkennt, und ohne das Gedachte zu verlaſſen und daraus in ſich erſt zurück zu gehen, ſich unmittelbar darin hat, ſondern es iſt ſeiner ſelbſt als auch der vermittelnden Bewegung oder ſeiner als des Thuns oder Hervorbringens bewußt; dadurch iſt in dem Gedanken für es dieſe Einheit ſeiner als des Selbſts und des Gegenſtandes. — Eben dieß Bewußtſeyn iſt auch der Glauben; der Gehorſam und das Thun iſt ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewißheit des Seyns in dem abſoluten Weſen zu Stande kommt. Dieß Thun des Glaubens erſcheint zwar nicht ſo, daß das abſolute Weſen ſelbſt dadurch hervorgebracht werde. Aber das abſolute Weſen des Glaubens iſt weſentlich nicht das abſtrakte Weſen, das jenſeits des

glaubenden Bewußtſeyns ſey, ſondern es iſt der Geiſt der Gemeinde, es iſt die Einheit des abſtrakten Weſens und des Selbſtbewußtſeyns. Daß es dieſer Geiſt der Gemeinde ſey, darin iſt das Thun der Gemeinde ein weſentliches Moment; er iſt es *nur durch das Hervorbringen* des Bewußtſeyns; — oder vielmehr *nicht ohne* vom Bewußtſeyn hervorgebracht zu ſeyn; denn ſo weſentlich das Hervorbringen iſt, ſo weſentlich iſt es auch nicht der einzige Grund des Weſens, ſondern es iſt nur ein Moment. Das Weſen iſt zugleich an und für ſich ſelbſt.

Von der andern Seite iſt der Begriff der reinen Einſicht ſich ein *Anderes* als ſein Gegenſtand; denn eben dieſe negative Beſtimmung macht den Gegenſtand aus. So ſpricht ſie alſo von der andern Seite auch das Weſen des Glaubens aus, als ein dem Selbſtbewußtſeyn *Fremdes*, das nicht *ſein* Weſen, ſondern als ein Wechſelbalg ihm unterſchoben ſey. Allein die Aufklärung iſt hier völlig thöricht; der Glauben erfährt ſie als ein Sprechen, das nicht weiß, was es ſagt, und die Sache nicht verſteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuſchung redet. Sie ſpricht hiervon, als ob durch ein Hokuspokus der taſchenſpieleriſchen Prieſter dem Bewußtſeyn etwas abſolut *Fremdes* und *Anderes* für das Weſen untergeſchoben würde, und ſagt zugleich, daß dieß ein Weſen des Bewußtſeyns ſey, daß es daran glaube, ihm vertraue und ſich es geneigt zu machen ſuche; — d. h. daß es darin *ſein reines* Weſen eben ſo ſehr als *ſeine* einzelne und allgemeine *Individualität* anſchaue, und durch ſein Thun dieſe Einheit ſeiner ſelbſt mit ſeinem Weſen hervorbringe. Sie ſagt unmittelbar das, was ſie als ein dem Bewußtſeyn *Fremdes* ausſagt, als das *Eigenſte* deſſelben aus. — Wie mag alſo ſie von Betrug und Täuſchung ſprechen? Indem ſie *unmittelbar* das Gegentheil deſſen, was ſie vom Glauben behauptet, ſelbſt von ihm ausſpricht, zeigt ſie dieſem vielmehr ſich als die bewußte *Lüge*.

Wie ſoll Täuſchung und Betrug da ſtatt finden, wo das Bewußtſeyn in ſeiner Wahrheit unmittelbar die *Gewißheit ſeiner ſelbſt* hat, wo es in ſeinem Gegenſtande *ſich ſelbſt* beſitzt, indem es ſich eben ſo wohl darin findet als hervorbringt? Der Unterſchied iſt ſogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgeſtellt worden iſt: *ob es erlaubt ſey, ein Volk zu täuſchen*, ſo müßte in der That die Antwort ſeyn, daß die Frage nichts tauge, weil es unmöglich iſt, hierin ein Volk zu täuſchen. — Meſſing ſtatt Goldes, nachgemachte Wechſel ſtatt ächter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine gewonnene Mehrern aufgeheftet, und ſonſtige Lügen über ſinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wiſſen von dem Weſen, worin das Bewußtſeyn die unmittelbare *Gewißheit ſeiner ſelbſt* hat, fällt der Gedanke der Täuſchung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den *unterſchiedenen* Momenten ſeines Bewußtſeyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Anſicht nur erſt im Allgemeinen ging. Dieſe Momente aber ſind das reine Denken, oder als Gegenſtand, das *abſolute Weſen* an und für ſich ſelbſt; dann ſeine *Beziehung* als ein *Wiſſen* darauf, der *Grund ſeines Glaubens*, und endlich ſeine Beziehung darauf in ſeinem Thun, oder *ſein Dienſt*. Wie die reine Einſicht ſich im Glauben überhaupt verkennt und verläugnet hat, ſo wird ſie in dieſen Momenten eben ſo verkehrt ſich verhalten.

Die reine Einſicht verhält ſich zu *dem abſoluten Weſen* des glaubenden Bewußtſeyns negativ. Dieß Weſen iſt reines *Denken*, und das reine Denken innerhalb ſeiner ſelbſt als Gegenſtand oder als das *Weſen* geſetzt; im glaubenden Bewußtſeyn erhält dieß *Anſich* des Denkens zugleich für das für ſich ſeyende Bewußtſeyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenſtändlichkeit; es iſt in der Beſtimmung eines

Vorgeſtellten. Der reinen Einſicht aber, indem ſie das reine Bewußtſeyn nach der Seite des für ſich ſeyenden Selbſts iſt, erſcheint das Andere als ein Negatives des Selbſtbewußtſeyns. Dieß könnte noch entweder als das reine Anſich des Denkens oder auch als das Seyn der ſinnlichen Gewißheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das Selbſt, und dieſes als Selbſt, das einen Gegenſtand hat, wirkliches Bewußtſeyn iſt, ſo iſt ihr eigenthümlicher Gegenſtand als ſolcher ein ſeyendes gemeines Ding der ſinnlichen Gewißheit. Dieſer ihr Gegenſtand erſcheint ihr an der Vorſtellung des Glaubens. Sie verdammt dieſe und in ihr ihren eigenen Gegenſtand. Gegen den Glauben aber begeht ſie ſchon darin das Unrecht, ſeinen Gegenſtand ſo aufzufaſſen, daß er der ihrige iſt. Sie ſagt hiernach über den Glauben, daß ſein abſolutes Weſen ein Steinſtück, ein Holzblock ſey, der Augen habe und nicht ſehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachſen von Menſchen verwandelt darauf zurückgeſchickt werde; — oder nach welchen Weiſen ſonſt der Glauben das Weſen anthropomorphoſire, ſich gegenſtändlich und vorſtellig mache.

Die Aufklärung, die ſich für das Reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiſte ewiges Leben und heiliger Geiſt iſt, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und beſudelt es mit der an ſich nichtigen Anſicht der ſinnlichen Gewißheit, — mit einer Anſicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden iſt, ſo daß ſie ihm dieſelbe rein anlügt. Was er verehrt, iſt ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig noch ſonſt ein zeitliches ſinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu ſagen, ſein Gegenſtand ſey doch dieß auch, oder gar, er ſey dieſes an ſich und in Wahrheit, ſo kennt Theils der Glauben eben ſo wohl jenes Auch, aber es iſt ihm außer ſeiner Anbetung; Theils aber iſt ihm überhaupt nicht ſo

etwas, wie ein Stein und ſofort an ſich, ſondern an ſich iſt ihm allein das Weſen des reinen Denkens.

Das zweite Moment iſt die Beziehung des Glaubens als wiſſenden Bewußtſeyns auf dieſes Weſen. Als denkendem reinen Bewußtſeyn iſt ihm dieß Weſen unmittelbar; aber das reine Bewußtſeyn iſt eben ſo ſehr vermittelte Beziehung der Gewißheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den Grund des Glaubens ausmacht. Dieſer Grund wird für die Aufklärung eben ſo zu einem zufälligen Wiſſen von zufälligen Begebenheiten. Der Grund des Wiſſens aber iſt das wiſſende Allgemeine, und in ſeiner Wahrheit der abſolute Geiſt, der in dem abſtrakten reinen Bewußtſeyn oder dem Denken als ſolchem nur abſolutes Weſen, als Selbſtbewußtſeyn aber das Wiſſen von ſich iſt. Die reine Einſicht ſetzt dieß wiſſende Allgemeine, den einfachen ſich ſelbſt wiſſenden Geiſt, eben ſo als Negatives des Selbſtbewußtſeyns. Sie iſt zwar ſelbſt das reine vermittelte, d. h. ſich mit ſich vermittelnde Denken, ſie iſt das reine Wiſſen; aber indem ſie reine Einſicht, reines Wiſſen iſt, das ſich ſelbſt noch nicht weiß, d. h. für welches es noch nicht iſt, daß ſie dieſe reine vermittelnde Bewegung iſt, erſcheint ſie ihr, wie alles, was ſie ſelbſt iſt, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung alſo begriffen, entwickelt ſie dieß ihr weſentliches Moment, aber es erſcheint ihr als dem Glauben angehörend und in ſeiner Beſtimmtheit, ein ihr Aeußeres zu ſeyn, als ein zufälliges Wiſſen eben ſolcher gemeinwirklicher Geſchichten. Sie dichtet alſo hier dem religiöſen Glauben an, daß ſeine Gewißheit ſich auf einige einzelne hiſtoriſche Zeugniſſe gründe, welche als hiſtoriſche Zeugniſſe betrachtet freilich nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daß ſeine Gewißheit ferner auf dem Zufall der Aufbewahrung dieſer Zeugniſſe beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einer Seits, und anderer Seits

durch die Geſchicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffaſſung des Sinnes todter Worte und Buchſtaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an ſolche Zeugniſſe und Zufälligkeiten ſeine Gewißheit zu knüpfen; er iſt in ſeiner Gewißheit unbefangenes Verhältniß zu ſeinem abſoluten Gegenſtande, ein reines Wiſſen deſſelben, welches nicht Buchſtaben Papier und Abſchreiber in ſein Bewußtſeyn des abſoluten Weſens einmiſcht und nicht durch ſolcherlei Dinge ſich damit vermittelt. Sondern dieß Bewußtſeyn iſt der ſich ſelbſt vermittelnde Grund ſeines Wiſſens; es iſt der Geiſt ſelbſt, der das Zeugniß von ſich iſt eben ſo im Innern des einzelnen Bewußtſeyns als durch die allgemeine Gegenwart des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glauben ſich aus dem Geſchichtlichen auch jene Weiſe von Begründung oder wenigſtens Beſtätigung ſeines Inhalts, von der die Aufklärung ſpricht, geben will, und ernſthaft meint und thut, als ob es darauf ankäme, ſo hat er ſich ſchon von der Aufklärung verführen laſſen; und ſeine Bemühungen ſich auf ſolche Weiſe zu begründen oder zu befeſtigen ſind nur Zeugniſſe, die er von ſeiner Anſteckung giebt.

Noch iſt die dritte Seite übrig, die Beziehung des Bewußtſeyns auf das abſolute Weſen, als ein Thun. Dieß Thun iſt das Aufheben der Beſonderheit des Individuums oder der natürlichen Weiſe ſeines Fürſichſeyns, woraus ihm die Gewißheit hervorgeht, reines Selbſtbewußtſeyn, nach ſeinem Thun d. h. als fürſichſeyendes einzelnes Bewußtſeyn eins mit dem Weſen zu ſeyn. — Indem an dem Thun Zweckmäßigkeit und Zweck ſich unterſcheidet, und die reine Einſicht eben ſo in Beziehung auf dieſes Thun ſich negativ verhält, und wie in den andern Momenten ſich ſelbſt verläugnet, ſo muß ſie in Anſehung der Zweckmäßigkeit als Unverſtand ſich darſtellen, indem die Einſicht mit der Abſicht verbunden, Uebereinſtimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das

Gegentheil erſcheint; — in Anſehung des Zwecks aber muß ſie das Schlechte, Genuß und Beſitz zum Zwecke machen, und ſich hiermit als die unreinſte Abſicht beweiſen, indem die reine Abſicht eben ſo als Anderes unreine Abſicht iſt.

Hiernach ſehen wir in Anſehung der Zweckmäßigkeit die Aufklärung es thöricht finden, wenn das glaubende Individuum ſich das höhere Bewußtſeyn, nicht an den natürlichen Genuß und Vergnügen gefeſſelt zu ſeyn, dadurch giebt, daß es ſich natürlichen Genuß und Vergnügen wirklich verſagt und durch die That erweiſt, daß es die Verachtung derſelben nicht lügt, ſondern daß ſie wahr iſt. — Eben ſo findet ſie es thöricht, daß das Individuum von ſeiner Beſtimmtheit, abſolut Einzelnes alle andern Ausſchließendes und Eigenthum Beſitzendes zu ſeyn, ſich dadurch abſolvirt, daß es von ſeinem Eigenthume ſelbſt abläßt; womit es in Wahrheit zeigt, daß es mit ſeinem Iſoliren nicht Ernſt, ſondern daß es über die Naturnothwendigkeit, ſich zu vereinzeln und in dieſer abſoluten Vereinzelung des Fürſichſeyns die Andern als daſſelbe mit ſich zu verläugnen, erhaben iſt. — Die reine Einſicht findet beides ſowohl unzweckmäßig als unrecht, — unzweckmäßig, um von Vergnügen und Beſitz ſich frei zu erweiſen, ſich Vergnügen zu verſagen und einen Beſitz weg zu geben; ſie wird alſo im Gegentheil den für einen Thoren erklären, der, um zu eſſen, das Mittel ergreift, wirklich zu eſſen. — Sie findet es auch unrecht, ſich eine Mahlzeit zu verſagen, und Butter, Eier nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eier ſondern geradezu, ohne ſo was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; ſie erklärt eine Mahlzeit oder den Beſitz von dergleichen Dingen für einen Selbſtzweck, und ſich damit in der That für eine ſehr unreine Abſicht, der es um ſolchen Genuß und Beſitz ganz weſentlich zu thun iſt. Sie behauptet als reine Abſicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung über die natürliche Exiſtenz und über die Habſucht um ihre Mittel; nur findet ſie es thöricht und unrecht, daß dieſe

Erhebung durch die That bewieſen werden ſoll, oder dieſe reine Abſicht iſt in Wahrheit Betrug, welcher eine innerliche Erhebung vorgiebt und fordert, aber Ernſt daraus zu machen ſie wirklich ins Werk zu richten und ihre Wahrheit zu erweiſen für überflüſſig thöricht und ſelbſt für unrecht ausgiebt. — Sie verläugnet ſich alſo ſowohl als reine Einſicht, denn ſie verläugnet das unmittelbar zweckmäßige Thun, wie als reine Abſicht, denn ſie verläugnet die Abſicht ſich von den Zwecken der Einzelnheit befreit zu erweiſen.

So giebt die Aufklärung ſich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in dieſem ſchlechten Ausſehen auf, weil ſie eben durch das Verhältniß zu einem Andern ſich eine negative Realität giebt, oder ſich als das Gegentheil ihrer ſelbſt darſtellt; die reine Einſicht und Abſicht muß ſich aber dieß Verhältniß geben, denn es iſt ihre Verwirklichung. — Dieſe erſchien zunächſt als negative Realität. Vielleicht iſt ihre poſitive Realität beſſer beſchaffen; ſehen wir, wie dieſe ſich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, ſo tritt die Frage ein, was nun weiter? Welches iſt die Wahrheit, welche die Aufklärung ſtatt jener verbreitet hat? — Sie hat dieſen poſitiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums ſchon ausgeſprochen, denn jene Entfremdung ihrer ſelbſt iſt eben ſo ſehr ihre poſitive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben abſoluter Geiſt iſt, faßt ſie, was ſie von Beſtimmung daran entdeckt, als Holz Stein und ſo fort als einzelne wirkliche Dinge auf; indem ſie überhaupt alle Beſtimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung deſſelben auf dieſe Weiſe als eine Endlichkeit als menſchliches Weſen und Vorſtellung begreift, wird ihr das abſolute Weſen zu einem Vacuum, dem keine Beſtimmungen keine Prädikate beigelegt werden können. Ein ſolches Beilager wäre an ſich ſträflich, und es iſt es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden ſind. Die Vernunft, die reine Ein-

ſicht iſt wohl ſelbſt nicht leer, indem das Negative ihrer ſelbſt für ſie und ihr Inhalt iſt, ſondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem abſoluten Weſen dergleichen nichts zukommen zu laſſen noch beizulegen, iſt ihre einſichtsvolle Lebensart, welche ſich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu ſtellen und das Abſolute würdig zu behandeln weiß.

Dieſem leeren Weſen gegenüber ſteht als zweites Moment der poſitiven Wahrheit der Aufklärung die aus einem abſoluten Weſen ausgeſchloſſene Einzelnheit überhaupt des Bewußtſeyns und alles Seyns, als abſolutes An- und Fürſichſeyn. Das Bewußtſeyn, welches in ſeiner allererſten Wirklichkeit ſinnliche Gewißheit und Meinung iſt, kehrt hier aus dem ganzen Wege ſeiner Erfahrung dahin zurück, und iſt wieder ein Wiſſen von rein Negativem ſeiner ſelbſt, oder von ſinnlichen Dingen d. h. ſeyenden, welche ſeinem Fürſichſeyn gleichgültig gegenüber ſtehen. Es iſt hier aber nicht unmittelbares natürliches Bewußtſeyn, ſondern es iſt ſich ſolches geworden. Zuerſt preisgegeben aller Verwicklung, worein es durch ſeine Entfaltung geſtürzt wird, jetzt durch die reine Einſicht auf ſeine erſte Geſtalt zurückgeführt, hat es ſie als das Reſultat erfahren. Auf die Einſicht der Nichtigkeit aller andern Geſtalten des Bewußtſeyns und ſomit alles Jenſeits der ſinnlichen Gewißheit gegründet, iſt dieſe ſinnliche Gewißheit nicht mehr Meinung, ſondern ſie iſt vielmehr die abſolute Wahrheit. Dieſe Nichtigkeit alles deſſen, was über die ſinnliche Gewißheit hinausgeht, iſt zwar nur ein negativer Beweis dieſer Wahrheit; aber ſie iſt keines andern fähig, denn die poſitive Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit an ihr ſelbſt iſt eben das unvermittelte Fürſichſeyn des Begriffs ſelbſt als Gegenſtandes und zwar in der Form des Andersſeyns, — daß es jedem Bewußtſeyn ſchlechthin gewiß iſt, daß es iſt, und andere wirkliche Dinge außer ihm, und daß es in

ſeinem natürlichen Seyn, ſo wie dieſe Dinge, an und für ſich oder abſolut iſt.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich iſt das Verhältniß der einzelnen Weſen zum abſoluten Weſen, die Beziehung der beiden erſten. Die Einſicht als reine Einſicht des Gleichen oder Unbeſchränkten geht auch über das Ungleiche, nämlich die endliche Wirklichkeit, oder über ſich als bloßes Andersſeyn hinaus. Sie hat zum Jenſeits deſſelben das Leere, auf welches ſie alſo die ſinnliche Wirklichkeit bezieht. In die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes treten nicht die beiden Seiten als Inhalt ein, denn die eine iſt das Leere, und ein Inhalt iſt alſo nur durch die andere, die ſinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die Form der Beziehung aber, in deren Beſtimmung die Seite des Anſich mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form iſt das an ſich Negative und darum das ſich Entgegengeſetzte; Seyn ſowohl als Nichts; Anſich wie das Gegentheil; oder was daſſelbe, die Beziehung der Wirklichkeit auf Anſich als das Jenſeits iſt eben ſo wohl ein Negiren als ein Setzen derſelben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden. Das Sinnliche wird alſo jetzt auf das Abſolute als auf das Anſich poſitiv bezogen, und die ſinnliche Wirklichkeit iſt ſelbſt an ſich; das Abſolute macht hegt und pflegt ſie. Wiederum iſt ſie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr Nichtſeyn bezogen; nach dieſem Verhältniſſe iſt ſie nicht an ſich ſondern nur für ein Anderes. Wenn in der vorhergehenden Geſtalt des Bewußtſeyns die Begriffe des Gegenſatzes ſich als Gut und Schlecht beſtimmten, ſo werden ſie dagegen der reinen Einſicht zu den reineren Abſtraktionen des Anſich- und Füreinanderesſeyn.

Beide Betrachtungsweiſen der poſitiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Anſich ſind aber in der That

gleich nothwendig, und alles iſt alſo ſo ſehr an ſich als es für ein Anderes iſt; oder alles iſt nützlich. — Alles giebt ſich Andern preis, läßt ſich jetzt von Andern gebrauchen, und iſt für ſie; und jetzt ſtellt es ſich, es ſo zu ſagen, wieder auf die Hinterbeine, thut ſpröde gegen Anderes, iſt für ſich und gebraucht das Andere ſeiner Seits. — Für den Menſchen, als das dieſer Beziehung bewußte Ding, ergiebt ſich daraus ſein Weſen und ſeine Stellung. Er iſt, wie er unmittelbar iſt, als natürliches Bewußtſeyn an ſich, gut, als Einzelnes abſolut, und Anderes iſt für ihn; und zwar da für ihn als das ſeiner bewußte Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, iſt Alles für ſein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muß auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Böſen gepflückt haben; er beſitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterſcheidet, denn zufälligerweiſe iſt ſeine an ſich gute Natur auch ſo beſchaffen, daß ihr das Uebermaaß der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr ſeine Einzelnheit hat auch ihr Jenſeits an ihr, kann über ſich ſelbſt hinausgehen und ſich zerſtören. Hiergegen iſt ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dieß Hinausgehen gehörig zu beſchränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Beſtimmte ſich ſelbſt zu erhalten; denn dieß iſt die Kraft des Bewußtſeyns. Der Genuß des bewußten an ſich allgemeinen Weſens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer ſelbſt nicht ein Beſtimmtes ſondern allgemein ſeyn; das Maaß hat daher die Beſtimmung zu verhindern, daß das Vergnügen in ſeiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Beſtimmung des Maaßes iſt die Unmäßigkeit. — Wie dem Menſchen alles nützlich iſt, ſo iſt er es ebenfalls, und ſeine Beſtimmung eben ſo ſehr, ſich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für ſich ſorgt, gerade ſo viel muß er ſich auch hergeben für die Andern, und

ſo viel er ſich hergiebt, ſo viel ſorgt er für ſich ſelbſt, eine Hand wäſcht die andere. Wo er aber ſich befindet, iſt er recht daran, er nützt Andern und wird genützt.

Anderes iſt auf andere Weiſe einander nützlich; alle Dinge aber haben dieſe nützliche Gegenſeitigkeit durch ihr Weſen, nämlich auf das Abſolute auf die gedoppelte Weiſe bezogen zu ſeyn, die poſitive, — dadurch an und für ſich ſelbſt zu ſeyn, die negative, dadurch für Andere zu ſeyn. Die Beziehung auf das abſolute Weſen oder die Religion iſt daher unter aller Nützlichkeit das Allernützlichſte; denn ſie iſt der reine Nutzen ſelbſt, ſie iſt dieß Beſtehen aller Dinge oder ihr An- und Fürſichſeyn, und das Fallen aller Dinge oder ihr Seyn für Anderes.

Dem Glauben freilich iſt dieſes poſitive Reſultat der Aufklärung ſo ſehr ein Gräuel als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Dieſe Einſicht in das abſolute Weſen, die nichts in ihm ſieht als eben das abſolute Weſen das être suprême oder das Leere, — dieſe Abſicht, daß alles in ſeinem unmittelbaren Daſeyn an ſich oder gut iſt, daß endlich die Beziehung des einzelnen bewußten Seyns auf das abſolute Weſen, die Religion, der Begriff der Nützlichkeit erſchöpfend ausdrückt, iſt dem Glauben ſchlechthin abſcheulich. Dieſe eigne Weisheit der Aufklärung erſcheint ihm nothwendig zugleich als die Plattheit ſelbſt und als das Geſtändniß der Plattheit; weil ſie darin beſteht, vom abſoluten Weſen nichts, oder was daſſelbe iſt, von ihm dieſe ganz ebne Wahrheit zu wiſſen, daß es eben nur das abſolute Weſen iſt, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar ſie als das Wahre und dieß Wiſſen von derſelben als dem Wahren, als das Höchſte zu wiſſen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der abſoluten Sichſelbſtgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn

ſie verdreht ihn in allen ſeinen Momenten und macht ſie zu etwas Anderem als ſie in ihm ſind. Sie aber hat nur menſchliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht, das ſie begeht, iſt das Recht der **Ungleichheit** und beſteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des Selbſtbewußtſeyns im Gegenſatze gegen das einfache Weſen oder das Denken angehört. Aber indem ihr Recht das Recht des Selbſtbewußtſeyns iſt, wird ſie nicht nur auch ihr Recht behalten, ſo daß zwei gleiche Rechte des Geiſtes einander gegenüber ſtehen blieben, und keins das andre befriedigen könnte, ſondern ſie wird das abſolute Recht behaupten, weil das Selbſtbewußtſeyn die Negativität des Begriffs iſt, die nicht nur für ſich iſt ſondern auch über ihr Gegentheil übergreift; und der Glauben ſ.lbſt, weil er Bewußtſeyn iſt, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält ſich gegen das glaubende Bewußtſeyn nicht mit eigenthümlichen Principien ſondern mit ſolchen, welche dieſes ſelbſt an ihm hat. Sie bringt ihm nur ſeine eignen Gedanken zuſammen, die ihm bewußtlos aus einander fallen; ſie erinnert es nur bei der einen ſeiner Weiſen an die andern, die es auch hat, aber deren eine es immer bei der andern vergißt. Sie erweiſt ſich eben dadurch gegen es als reine Einſicht, daß ſie bei einem beſtimmten Momente das Ganze ſieht, alſo das auf jenes Moment ſich beziehende Entgegengeſetzte herbeibringt, und eins im andern verkehrend das negative Weſen beider Gedanken, den Begriff, hervortreibt. Sie erſcheint dem Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil ſie das Andersſeyn ſeiner Momente aufzeigt; ſie ſcheint ihm damit unmittelbar etwas Anderes aus ihnen zu machen, als ſie in ihrer Einzelnheit ſind; aber dieß Andere iſt eben ſo weſentlich, und es iſt in Wahrheit in dem glaubenden Bewußtſeyn ſelbſt vorhanden, nur daß dieſes daran nicht denkt,

ſondern es ſonſt wo hat; daher iſt es ihm weder fremd noch kann es von ihm abgeläugnet werden.

Die Aufklärung ſelbſt aber, welche den Glauben an das Entgegengeſetzte ſeiner abgeſonderten Momente erinnert, iſt eben ſo wenig über ſich ſelbſt aufgeklärt. Sie verhält ſich rein negativ gegen den Glauben, inſofern ſie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausſchließt und ihn für das Negative ihrer ſelbſt nimmt. Sie erkennt daher weder in dieſem Negativen, in dem Inhalte des Glaubens, ſich ſelbſt, noch bringt auch ſie aus dieſem Grunde die beiden Gedanken zuſammen, den, welchen ſie herbeibringt, und den, gegen welchen ſie ihn herbeibringt. Indem ſie nicht erkennt, daß dasjenige, was ſie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigner Gedanken iſt, ſo iſt ſie ſelbſt in der Entgegenſetzung der beiden Momente, deren eines, nämlich jedesmal das dem Glauben Entgegengeſetzte, ſie nur anerkennt, das andere aber, gerade wie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beider als Einheit derſelben, d. i. den Begriff hervor; aber er entſteht ihr für ſich oder ſie findet ihn nur als vorhanden. Denn an ſich iſt eben dieß die Realiſirung der reinen Einſicht, daß ſie, deren Weſen der Begriff iſt, zuerſt ſich ſelbſt als ein abſolut Anderes wird und ſich verläugnet (denn der Gegenſatz des Begriffes iſt der abſolute) und aus dieſem Andersſeyn zu ſich ſelbſt oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Aufklärung iſt aber nur dieſe Bewegung, ſie iſt die noch bewußtloſe Thätigkeit des reinen Begriffs, die zwar zu ſich ſelbſt als Gegenſtand kommt, aber dieſen für ein Anderes nimmt, auch die Natur des Begriffs nicht kennt, daß nämlich das Nichtunterſchiedne es iſt, was ſich abſolut trennt. — Gegen den Glauben alſo iſt die Einſicht inſofern die Macht des Begriffs, als ſie die Bewegung und das Beziehen der in ſeinem Bewußtſeyn aus einander liegenden Momente iſt, ein Beziehen, worin der Widerſpruch derſelben zum Vorſchein kömmt. Hierin liegt das abſolute Recht der Gewalt, welche

ſie über ihn ausübt; die Wirklichkeit aber, zu der ſie dieſe Gewalt bringt, eben darin, daß das glaubende Bewußtſeyn ſelbſt der Begriff iſt und alſo das Entgegengeſetzte, das ihm die Einſicht herbeibringt, ſelbſt anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil ſie an ihm das geltend macht, was ihm ſelbſt nothwendig iſt und was es an ihm ſelbſt hat.

Zuerſt behauptet die Aufklärung, das Moment des Begriffs, ein Thun des Bewußtſeyns zu ſeyn; ſie behauptet dieß gegen den Glauben, — daß ſein abſolutes Weſen, Weſen ſeines Bewußtſeyns als eines Selbſts, oder daß es durch das Bewußtſeyn hervorgebracht ſey. Dem glaubenden Bewußtſeyn iſt ſein abſolutes Weſen, eben ſo wie es ihm Anſich iſt, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weiß nicht wie und woher, ſtünde, ſondern ſein Vertrauen beſteht gerade darin, ſich als dieſes perſönliche Bewußtſeyn darin zu finden, und ſein Gehorſam und Dienſt darin, es als ſein abſolutes Weſen durch ſein Thun hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das Anſich des abſoluten Weſens jenſeits des Thuns des Bewußtſeyns ausſpricht. — Aber indem ſie zwar der Einſeitigkeit des Glaubens das entgegengeſetzte Moment des Thuns deſſelben gegen das Seyn, an das er hier allein denkt, herbei- — ſelbſt aber ihre Gedanken eben ſo nicht zuſammenbringt, iſolirt ſie das reine Moment des Thuns und ſpricht von dem Anſich des Glaubens aus, daß es nur ein Hervorgebrachtes des Bewußtſeyns ſey. Das iſolirte dem Anſich entgegengeſetzte Thun iſt aber ein zufälliges Thun und als ein vorſtellendes ein Erzeugen von Fiktionen, — Vorſtellungen, die nicht an ſich ſind; und ſo betrachtet ſie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber ſagt die reine Einſicht eben ſo das Gegentheil. Indem ſie das Moment des Andersſeyns, das der Begriff an ihm hat, behauptet, ſpricht ſie das Weſen des Glaubens als ein ſolches aus, welches das Bewußtſeyn nichts angehe,

jenſeits deſſelben, ihm fremd und unerkannt ſey. Dem Glauben iſt es eben ſo, wie er einer Seits ihm vertraut, und darin die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat, anderer Seits in ſeinen Wegen unerforſchlich und in ſeinem Seyn unerreichbar.

Ferner behauptet die Aufklärung gegen das glaubende Bewußtſeyn darin ein Recht, das es ſelbſt einräumt, wenn ſie den Gegenſtand ſeiner Verehrung als Stein und Holz oder ſonſt als eine endliche anthropomorphiſche Beſtimmtheit betrachtet. Denn da es dieß entzweite Bewußtſeyn iſt, ein Jenſeits der Wirklichkeit und ein reines Dieſſeits von jenem Jenſeits zu haben, ſo iſt in ihm in der That auch dieſe Anſicht des ſinnlichen Dinges vorhanden, nach welcher es an und für ſich gilt; es bringt aber dieſe beiden Gedanken des Anundfürſichſeyenden, das ihm ein Mal das reine Weſen, das andere Mal ein gemeines ſinnliches Ding iſt, nicht zuſammen. — Selbſt ſein reines Bewußtſeyn iſt von der letztern Anſicht afficirt; denn die Unterſchiede ſeines überſinnlichen Reichs ſind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von ſelbſtſtändigen Geſtalten und ihre Bewegung ein Geſchehen, d. h. ſie ſind nur in der Vorſtellung und haben die Weiſe des ſinnlichen Seyns an ihnen. — Die Aufklärung iſolirt ihrer Seits eben ſo die Wirklichkeit als ein vom Geiſte verlaſſenes Weſen, die Beſtimmtheit als eine unverrückte Endlichkeit, welche nicht in der geiſtigen Bewegung des Weſens ſelbſt ein Moment wäre, nicht Nichts, auch nicht ein an und für ſich ſeyendes Etwas, ſondern ein Verſchwindendes.

Es iſt klar, daß daſſelbe bei dem Grunde des Wiſſens der Fall iſt. Das glaubende Bewußtſeyn anerkennt ſelbſt ein zufälliges Wiſſen; denn es hat ein Verhältniß zu Zufälligkeiten, und das abſolute Weſen ſelbſt iſt ihm in der Form einer vorgeſtellten gemeinen Wirklichkeit; hiermit iſt das glaubende Bewußtſeyn auch eine Gewißheit, welche nicht die Wahrheit an ihr ſelbſt hat, und es bekennt ſich als ein ſolches unweſentliches

Bewußtſeyn dieſſeits des ſich ſelbſt vergewiſſernden und bewährenden Geiſtes. — Dieß Moment vergißt es aber in ſeinem geiſtigen unmittelbaren Wiſſen von dem abſoluten Weſen. — Die Aufklärung, welche es daran erinnert, denkt wieder nur an das zufällige Wiſſen und vergißt das Andere, — denkt nur an die Vermittlung welche druch ein fremdes Drittes geſchieht, nicht an die, worin das Unmittelbare ſich ſelbſt das Dritte iſt, wodurch es ſich mit dem Andern, nämlich mit ſich ſelbſt, vermittelt.

Endlich findet ſie in ihrer Anſicht des Thuns des Glaubens das Wegwerfen des Genuſſes und der Habe unrecht und unzweckmäßig. — Was das Unrecht betrifft, ſo erhält ſie die Uebereinſtimmung des glaubenden Bewußtſeyns darin, daß dieſes ſelbſt dieſe Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu beſitzen feſtzuhalten und zu genießen; es beträgt ſich in der Behauptung des Eigenthums um ſo iſolirter und hartnäckiger, ſo wie in ſeinem Genuſſe um ſo roher dahingegeben, da jenſeits dieſer Wirklichkeit ſein religiöſes — Beſitz und Genuß aufgebendes — Thun fällt und ihm die Freiheit für jene Seite erkauft. Dieſer Dienſt der Aufopferung des natürlichen Treibens und Genießens hat durch dieſen Gegenſatz in der That keine Wahrheit; die Beibehaltung hat neben der Aufopferung ſtatt; dieſe iſt nur ein Zeichen, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt und ſie daher in der That nur vorſtellt.

In Anſehung der Zweckmäßigkeit findet die Aufklärung das Wegwerfen einer Habe, um von der Habe, die Verſagung eines Genuſſes, um von dem Genuſſe ſich befreit zu wiſſen und zu erweiſen, für ungeſchickt. Das glaubende Bewußtſeyn ſelbſt faßt das abſolute Thun als ein allgemeines Thun; nicht nur das Handeln ſeines abſoluten Weſens als ſeines Gegenſtandes iſt ihm ein allgemeines, ſondern auch das einzelne Bewußtſeyn ſoll ſich ganz und allgemein von ſeinem ſinn-

lichen Weſen befreit erweiſen. Das Wegwerfen einer einzelnen Habe oder das Verzichtthun auf einen einzelnen Genuß iſt aber nicht dieſe allgemeine Handlung; und indem in der Handlung weſentlich der Zweck, der ein allgemeiner, und die Ausführung, die eine einzelne iſt, vor dem Bewußtſeyn in ihrer Unangemeſſenheit ſtehen müßte, ſo erweiſt ſie ſich als ein ſolches Handeln, woran das Bewußtſeyn keinen Antheil hat und hiermit dieß Handeln eigentlich als zu naiv, um eine Handlung zu ſeyn; es iſt zu naiv zu faſten, um von der Luſt der Mahlzeit ſich befreit, — zu naiv, ſich, wie Origines, andere Luſt vom Leibe wegzuſchaffen, um ſie abgethan zu erweiſen. Die Handlung ſelbſt erweiſt ſich als ein äußerliches und einzelnes Thun; die Begierde aber iſt innerlich eingewurzelt und ein Allgemeines; ihre Luſt verſchwindet weder mit dem Werkzeuge noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber iſolirt ihrer Seits hier das Innerliche, Unwirkliche gegen die Wirklichkeit, wie ſie gegen die Innerlichkeit des Glaubens in ſeiner Anſchauung und Andacht die Aeußerlichkeit der Dingheit feſthielt. Sie legt das Weſentliche in die Abſicht, in den Gedanken, und erſpart dadurch das wirkliche Vollbringen der Befreiung von den natürlichen Zwecken; im Gegentheil iſt dieſe Innerlichkeit ſelbſt das Formale, das an den natürlichen Trieben ſeine Erfüllung hat, welche eben dadurch gerechtfertigt ſind, daß ſie innerlich, daß ſie dem allgemeinen Seyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat alſo über den Glauben darum eine unwiderſtehliche Gewalt, daß ſich in ſeinem Bewußtſeyn ſelbſt die Momente finden, welche ſie geltend macht. Die Wirkung dieſer Kraft näher betrachtet, ſo ſcheint ihr Verhalten gegen ihn die ſchöne Einheit des Vertrauens und der unmittelbaren Gewißheit zu zerreißen, ſein geiſtiges Bewußtſeyn durch niedrige Gedanken der ſinnlichen Wirklichkeit zu verunreinigen, ſein in ſeiner Unterwerfung beruhigtes und ſicheres

Gemüth durch die Eitelkeit des Verſtandes und des eignen Willens und Vollbringens zu zerſtören. Aber in der That leitet ſie vielmehr die Aufhebung der gedankenloſen oder vielmehr begriffloſen Trennung ein, welche in ihm vorhanden iſt. Das glaubende Bewußtſeyn führt doppeltes Maaß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorſtellungen verdoppelt, ohne dieſe Doppelſinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des ſchlafenden, rein in begriffloſen Gedanken, der andern des wachen, rein in der ſinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtſeyns, und in jeder führt er eine eigne Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmliſche Welt mit den Vorſtellungen der ſinnlichen, und zeigt jener dieſe Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verläugnen kann, weil er Selbſtbewußtſeyn und hiermit die Einheit iſt, welcher beide Vorſtellungsweiſen angehören, und worin ſie nicht aus einander fallen; denn ſie gehören demſelben untrennbaren einfachen Selbſt an, in welches er übergegangen iſt.

Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der ſein Element erfüllte, verloren, und ſinkt in ein dumpfes Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt zuſammen. Er iſt aus ſeinem Reiche vertrieben, oder dieß Reich iſt ausgeplündert, indem alle Unterſcheidung und Ausbreitung deſſelben das wache Bewußtſeyn an ſich riß, und ſeine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt iſt er darum nicht, denn durch dieſe Beleuchtung iſt allenthalben nur einzelnes Weſen entſtanden, ſo daß den Geiſt nur weſenloſe Wirklichkeit und von ihm verlaßne Endlichkeit anſpricht. — Indem er ohne Inhalt iſt und in dieſer Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt iſt, hinausgehend nur das Leere findet, iſt er ein reines Sehnen; ſeine Wahrheit ein leeres Jenſeits, dem ſich kein gemäßer Inhalt mehr finden

läßt, denn alles iſt anders verwandt. — Der Glauben iſt in der That hiermit daſſelbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtſeyn der Beziehung des an ſich ſeyenden Endlichen auf das prädikatloſe unerkannte und unerkennbare Abſolute; nur daß ſie die befriedigte, er aber die unbefriedigte Aufklärung iſt. Es wird ſich jedoch an ihr zeigen, ob ſie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geiſtes, der über den Verluſt ſeiner geiſtigen Welt trauert, ſteht im Hinterhalte. Sie ſelbſt hat dieſen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als reinen Gegenſtand an ihrem leeren abſoluten Weſen, als Thun und Bewegung an dem Hinausgehen über ihr Einzelweſen zum unerfüllten Jenſeits, — als erfüllten Gegenſtand an der Selbſtloſigkeit des Nützlichen. Sie wird dieſen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des poſitiven Reſultates, das ihr die Wahrheit iſt, wird ſich ergeben, daß er an ſich darin ſchon aufgehoben iſt.

b. Die Wahrheit der Aufkläruug.

Das dumpfe nichts mehr in ſich unterſcheidende Weben des Geiſtes iſt alſo in ſich ſelbſt jenſeits des Bewußtſeyns getreten, welches dagegen ſich klar geworden iſt. Das erſte Moment dieſer Klarheit iſt in ſeiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch beſtimmt, daß die reine Einſicht, oder ſie, die an ſich Begriff iſt, ſich verwirklicht; ſie thut dieß, indem ſie das Andersſeyn oder die Beſtimmtheit an ihr ſetzt. Auf dieſe Weiſe iſt ſie negative reine Einſicht, d. i. Negation des Begriffs; dieſe iſt eben ſo rein; und es iſt damit das reine Ding, das abſolute Weſen, das ſonſt keine weitere Beſtimmung hat, geworden. Dieß näher beſtimmt, ſo iſt ſie als abſoluter Begriff, ein Unterſcheiden von Unterſchieden, die keine mehr ſind, von Abſtraktionen oder reinen Begriffen, die ſich ſelbſt nicht mehr tragen ſondern nur durch das Ganze der Bewegung Halt und Unterſcheidung haben. Dieſes Unterſcheiden des Nichtunterſchied-

nen beſteht gerade darin, daß der abſolute Begriff ſich ſelbſt zu ſeinem Gegenſtande macht und jener Bewegung gegenüber ſich als das Weſen ſetzt. Dieß entbehrt hierdurch der Seite, worin die Abſtraktionen oder Unterſchiede aus einander gehalten werden, und wird daher das reine Denken als reines Ding. — Dieß iſt alſo eben jenes dumpfe bewußtloſe Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt, zu dem der Glauben herabſank, indem er den unterſchiednen Inhalt verlor; — es iſt zugleich jene Bewegung des reinen Selbſtbewußtſeyns, der es das abſolut fremde Jenſeits ſeyn ſoll. Denn weil dieß reine Selbſtbewußtſeyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterſchieden iſt, die keine ſind, ſo fällt es in der That in das bewußtloſe Weben, d. i. in das reine Fühlen oder in die reine Dingheit zuſammen. — Aber der ſich ſelbſt entfremdete Begriff — denn er ſteht hier noch auf der Stufe dieſer Entfremdung — erkennt nicht dieß gleiche Weſen beider Seiten, der Bewegung des Selbſtbewußtſeyns und ſeines abſoluten Weſens, — nicht das gleiche Weſen derſelben, welches in der That ihre Subſtanz und Beſtehen iſt. Indem er dieſe Einheit nicht erkennt, ſo gilt ihm das Weſen nur in der Form des gegenſtändlichen Jenſeits, das unterſcheidende Bewußtſeyn aber, das auf dieſe Weiſe das Anſich außer ihm hat, als ein endliches Bewußtſeyn.

Ueber jenes abſolute Weſen geräth die Aufklärung ſelbſt mit ſich in den Streit, den ſie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt ſich in zwei Partheien. Eine Parthei bewährt ſich erſt dadurch als die ſiegende, daß ſie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt ſie das Princip, das ſie bekämpfte, an ihr ſelbſt zu beſitzen, und hiermit die Einſeitigkeit aufgehoben zu haben, in der ſie vorher auftrat. Das Intereſſe, das ſich zwiſchen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in ſie und vergißt der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäftigt. Zugleich aber iſt er in das höhere ſiegende

Element erhoben worden, worin er geläutert ſich darſtellt. So daß alſo die in einer Parthei entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſt.

Das reine Weſen ſelbſt hat keinen Unterſchied an ihm, daher kommt er ſo an daſſelbe, daß ſich zwei ſolche reine Weſen für das Bewußtſeyn, oder ein zweifaches Bewußtſeyn deſſelben hervorthut. — Das reine abſolute Weſen iſt nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es iſt das reine Denken ſelbſt, alſo ſchlechthin jenſeits des Endlichen, des Selbſtbewußtſeyns, und nur das negative Weſen. Aber auf dieſe Weiſe iſt es eben das Seyn, das Negative des Selbſtbewußtſeyns. Als Negatives deſſelben iſt es auch darauf bezogen; es iſt das äußere Seyn, welches auf es, worin die Unterſchiede und Beſtimmungen fallen, bezogen die Unterſchiede an ihm erhält, geſchmeckt geſehen und ſo fort zu werden; und das Verhältniß iſt die ſinnliche Gewißheit und Wahrnehmung.

Wird von dieſem ſinnlichen Seyn, worin jenes negative Jenſeits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von dieſen beſtimmten Weiſen der Beziehung des Bewußtſeyns abſtrahirt, ſo bleibt die reine Materie übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in ſich ſelbſt. Es iſt hierbei weſentlich, dieß zu betrachten, daß die reine Materie nur das iſt, was übrig bleibt, wenn wir vom Sehen Fühlen Schmecken und ſo fort abſtrahiren, d. h. ſie iſt nicht das Geſehene Geſchmeckte Gefühlte und ſo fort; es iſt nicht die Materie, die geſehen gefühlt geſchmeckt wird, ſondern die Farbe ein Stein ein Salz u. ſ. f.; ſie iſt vielmehr die reine Abſtraktion; und dadurch iſt das reine Weſen des Denkens, oder das reine Denken ſelbſt vorhanden, als das nicht in ſich unterſchiedene nicht beſtimmte prädikatloſe Abſolute.

Die eine Aufklärung nennt das abſolute Weſen jenes prädikatloſe Abſolute, das jenſeits des wirklichen Bewußtſeyns im Denken iſt, von welchem ausgegangen wurde; — die andere

nennt es Materie. Wenn ſie als Natur und Geiſt oder Gott unterſchieden würden, ſo würde dem bewußtloſen Weben in ſich ſelbſt, um Natur zu ſeyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiſte oder Gotte das ſich in ſich unterſcheidende Bewußtſeyn. Beides iſt, wie wir geſehen, ſchlechthin derſelbe Begriff; der Unterſchied liegt nicht in der Sache, ſondern rein nur in dem verſchiedenen Ausgangspunkte beider Bildungen, und darin, daß jede auf einem eignen Punkte in der Bewegung des Denkens ſtehen bleibt. Wenn ſie darüber hinwegſetzten, würden ſie zuſammentreffen und als daſſelbe erkennen, was der einen, wie ſie vorgiebt, ein Gräuel, der andern eine Thorheit iſt. Denn der einen iſt das abſolute Weſen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewußtſeyn, außer dem endlichen Bewußtſeyn, das negative Jenſeits deſſelben. Würde ſie darauf reflektiren, daß Theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes iſt als das reine Seyn, Theils das, was negativ für das Bewußtſeyn iſt, ſich zugleich darauf bezieht, daß im negativen Urtheile das iſt (Copula) beide getrennten eben ſo zuſammenhält, — ſo würde ſich die Beziehung dieſes Jenſeits in der Beſtimmung eines äußern Seyenden auf das Bewußtſeyn ergeben, und hiermit als daſſelbe, was reine Materie genannt wird; das fehlende Moment der Gegenwart wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem ſinnlichen Seyn aus, abſtrahirt dann von der ſinnlichen Beziehung des Schmeckens Sehens und ſo fort, und macht es zum reinen Anſich, zur abſoluten Materie, dem nicht Gefühlten, noch Geſchmeckten; dieß Seyn iſt auf dieſe Weiſe das prädikatloſe Einfache, Weſen des reinen Bewußtſeyns geworden; es iſt der reine Begriff als an ſich ſeyend, oder das reine Denken in ſich ſelbſt. Dieſe Einſicht macht in ihrem Bewußtſeyn nicht den entgegengeſetzten Schritt vom Seyenden, welches rein Seyendes iſt, zum Gedachten, das daſſelbe iſt, als das rein Seyende,

oder nicht vom rein Poſitiven zum rein Negativen; indem doch das Poſitive rein ſchlechthin nur durch die Negation iſt; das rein Negative aber als reines, ſich in ſich ſelbſt gleich und eben dadurch poſitiv iſt. — Oder beide ſind nicht zum Begriffe der Carteſiſchen Metaphyſik gekommen, daß an ſich Seyn und Denken daſſelbe iſt, nicht zu dem Gedanken, daß Seyn, reines Seyn nicht ein konkretes Wirkliches iſt ſondern die reine Abſtraktion; und umgekehrt das reine Denken, die Sichſelbſtgleichheit oder das Weſen, Theils das Negative des Selbſtbewußtſeyns und hiermit Seyn, Theils als unmittelbare Einfachheit eben ſo nichts anderes als Seyn iſt; das Denken iſt Dingheit, oder Dingheit iſt Denken.

Das Weſen hat hier die Entzweiung erſt ſo an ihm, daß es zweien Arten der Betrachtungsweiſe angehört; Theils muß das Weſen den Unterſchied an ihm ſelbſt haben, Theils gehen eben darin die beiden Betrachtungsarten in Eine zuſammen; denn die abſtrakten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch ſie ſich unterſcheiden, ſind alsdenn in dem Gegenſtande dieſer Betrachtungsweiſen vereinigt. — Das gemeinſchaftliche Allgemeine iſt die Abſtraktion des reinen Erzitterns in ſich ſelbſt, oder des reinen ſich ſelbſt Denkens. Dieſe einfache achſendrehende Bewegung muß ſich aus einander werfen, weil ſie ſelbſt nur Bewegung iſt, indem ſie ihre Momente unterſcheidet. Dieſe Unterſcheidung der Momente läßt das Unbewegte als die leere Hülle des reinen Seyns, das kein wirkliches Denken kein Leben in ſich ſelbſt mehr iſt, zurück; denn ſie iſt als der Unterſchied aller Inhalt. Sie, die ſich außer jener Einheit ſetzt, iſt aber hiermit der nicht in ſich zurückkehrende Wechſel der Momente, des Anſich- und des für ein Anderes- und des Fürſichſeyns; die Wirklichkeit, wie ſie Gegenſtand für das wirkliche Bewußtſeyn der reinen Einſicht iſt, — die Nützlichkeit.

So ſchlecht die Nützlichkeit dem Glauben oder der Em-

pfindſamkeit oder auch der ſich Spekulation nennenden Abſtraktion, welche ſich das *Anſich* fixirt, ausſehen mag: ſo iſt ſie es, worin die reine Einſicht ihre Realiſirung vollendet und ſich ſelbſt ihr *Gegenſtand* iſt, den ſie nun nicht mehr verläugnet, und der auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenſeits für ſie hat. Denn die reine Einſicht iſt, wie wir ſahen, der ſeyende Begriff ſelbſt oder die ſich ſelbſt gleiche reine Perſönlichkeit, ſo ſich in ſich unterſcheidend, daß jedes der Unterſchiednen ſelbſt reiner Begriff, d. h. unmittelbar nicht unterſchieden iſt; ſie iſt einfaches reines Selbſtbewußtſeyn, welches eben ſo wohl *für ſich* als *an ſich* in einer unmittelbaren Einheit iſt. Sein *Anſichſeyn* iſt daher nicht bleibendes *Seyn* ſondern hört unmittelbar auf, in ſeinem Unterſchiede etwas zu ſeyn; ein ſolches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, iſt nicht *an ſich* ſondern weſentlich *für ein Anderes*, das die Macht iſt, die es abſorbirt. Aber dieß zweite dem erſten, dem *Anſichſeyn*, entgegengeſetzte Moment verſchwindet eben ſo unmittelbar als das erſte, oder als *Seyn nur für Anderes* iſt es vielmehr das *Verſchwinden* ſelbſt, und es iſt das in ſich *Zurückgekehrt*-, das *Fürſichſeyn geſetzt*. Dieß einfache Fürſichſeyn iſt aber als die Sichſelbſtgleichheit vielmehr *ein Seyn* oder damit *für ein Anderes*. — Dieſe Natur der reinen Einſicht in der *Entfaltung ihrer Momente* oder ſie als *Gegenſtand* drückt das Nützliche aus. Es iſt ein *Anſich*beſtehendes oder Ding, dieß Anſichſeyn iſt zugleich nur reines Moment; es iſt ſomit abſolut *für ein Anderes*, aber es iſt eben ſo nur für ein Anderes als es an ſich iſt; dieſe entgegengeſetzten Momente ſind in die unzertrennliche Einheit des Fürſichſeyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den *Begriff* der reinen Einſicht ausdrückt, ſo iſt es jedoch nicht als ſolche, ſondern ſie als *Vorſtellung* oder als ihr *Gegenſtand*; es iſt nur der raſtloſe Wechſel jener Momente, deren eines zwar das in ſich ſelbſt Zurückgekehrtſeyn ſelbſt iſt, aber

nur als Fürſichſeyn, d. h. als ein abſtraktes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das Nützliche ſelbſt iſt nicht das negative Weſen, dieſe Momente in ihrer Entgegenſetzung zugleich ungetrennt in einer und derſelben Rückſicht oder als ein Denken an ſich zu haben, wie ſie als reine Einſicht ſind; das Moment des Fürſichſeyns iſt wohl an dem Nützlichen, aber nicht ſo, daß es über die andern Momente, das Anſich und das Seyn für Anderes, übergreift, und ſomit das Selbſt wäre. Die reine Einſicht hat alſo an dem Nützlichen ihren eignen Begriff in ſeinen reinen Momenten zum Gegenſtande; ſie iſt das Bewußtſeyn dieſer Metaphyſik, aber noch nicht das Begreifen derſelben; es iſt noch nicht zu der Einheit des Seyns und des Begriffs ſelbſt gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenſtandes für ſie hat, hat ſie eine zwar nicht mehr an und für ſich ſeyende, aber doch noch eine Welt, welche ſie von ſich unterſcheidet. Allein indem die Gegenſätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten ſind, wird dieß die nächſte Stufe ſeyn, daß ſie zuſammenſtürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfährt.

Den erreichten Gegenſtand in Beziehung auf dieſe ganze Sphäre betrachtet, ſo hatte die wirkliche Welt der Bildung ſich in die Eitelkeit des Selbſtbewußtſeyns zuſammengefaßt, — in das Fürſichſeyn, das ihre Verworrenheit noch zu ſeinem Inhalte hat und noch der einzelne Begriff, noch nicht der für ſich allgemeine iſt. In ſich aber zurückgekehrt iſt er die reine Einſicht, — das reine Bewußtſeyn als das reine Selbſt, oder die Negativität, wie der Glauben eben daſſelbe als das reine Denken oder die Poſitivität. Der Glauben hat in jenem Selbſt das ihn vervollſtändigende Moment; — aber durch dieſe Ergänzung untergehend, iſt es nun an der reinen Einſicht, daß wir die beiden Momente ſehen, als das abſolute Weſen, das rein gedacht oder Negatives, und als

Materie, die das poſitive Seyende iſt. — Es fehlt dieſer Vollſtändigkeit noch jene Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns, welche dem eiteln Bewußtſeyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken ſich zu ſich erhob. Dieß Fehlende iſt in der Nützlichkeit inſofern erreicht, als die reine Einſicht daran die poſitive Gegenſtändlichkeit erlangte; ſie iſt dadurch wirkliches in ſich befriedigtes Bewußtſeyn. Dieſe Gegenſtändlichkeit macht nun ihre Welt aus; ſie iſt die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der ideellen wie der reellen, Welt geworden. Die erſte Welt des Geiſtes iſt das ausgebreitete Reich ſeines ſich zerſtreuenden Daſeyns und der vereinzelnten Gewißheit ſeiner ſelbſt; wie die Natur ihr Leben in unendlich mannigfaltige Geſtalten zerſtreut, ohne daß die Gattung derſelben vorhanden wäre. Die zweite enthält die Gattung und iſt das Reich des Anſichſeyns oder der Wahrheit entgegengeſetzt jener Gewißheit. Das dritte aber, das Nützliche, iſt die Wahrheit, welche eben ſo die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt. Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Princip der Wirklichkeit oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen fehlt das Anſich. In dem Gegenſtande der reinen Einſicht ſind beide Welten vereinigt. Das Nützliche iſt der Gegenſtand, inſofern das Selbſtbewußtſeyn ihn durchſchaut, und die einzelne Gewißheit ſeiner ſelbſt ſeinen Genuß (ſein Fürſichſeyn) in ihm hat; es ſieht ihn auf dieſe Weiſe ein, und dieſe Einſicht enthält das wahre Weſen des Gegenſtandes, (ein Durchſchautes oder für ein Anderes zu ſeyn); ſie iſt alſo ſelbſt wahres Wiſſen und das Selbſtbewußtſeyn hat eben ſo unmittelbar die allgemeine Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſein reines Bewußtſeyn in dieſem Verhältniſſe, in welchem alſo eben ſo Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt ſind. Beide Welten ſind verſöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die abſolute Freiheit und der Schrecken.

Das Bewußtſeyn hat in der Nützlichkeit ſeinen Begriff gefunden. Aber er iſt Theils noch Gegenſtand, Theils eben darum noch Zweck, in deſſen Beſitze es ſich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit iſt noch Prädikat des Gegenſtandes, nicht Subjekt ſelbſt, oder ſeine unmittelbare und einzige Wirklichkeit. Es iſt daſſelbe, was vorhin ſo erſchien, daß das Fürſichſeyn noch nicht ſich als die Subſtanz der übrigen Momente erwieſen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbſt des Bewußtſeyns und dieſes hierdurch in ſeinem Beſitze wäre. — Dieſe Rücknahme der Form der Gegenſtändlichkeit des Nützlichen iſt aber an ſich ſchon geſchehen, und aus dieſer innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Geſtalt des Bewußtſeyns, die abſolute Freiheit hervor.

Es iſt nämlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenſtändlichkeit vorhanden, der das Selbſtbewußtſeyn von dem Beſitze trennt. Denn Theils iſt überhaupt alles Beſtehen und Gelten der beſtimmten Glieder der Organiſation der wirklichen und geglaubten Welt in dieſe einfache Beſtimmung als in ihren Grund und Geiſt zurückgegangen; Theils aber hat dieſe nichts Eignes mehr für ſich, ſie iſt vielmehr reine Metaphyſik, reiner Begriff oder Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns. Von dem An- und Fürſichſeyn des Nützlichen als Gegenſtandes erkennt nämlich das Bewußtſeyn, daß ſein Anſichſeyn weſentlich Seyn für Anderes iſt; das Anſichſeyn als das Selbſtloſe iſt in Wahrheit das paſſive, oder was für ein anderes Selbſt iſt. Der Gegenſtand iſt aber für das Bewußtſeyn in dieſer abſtrakten Form des reinen Anſichſeyns, denn es iſt reines Einſehen, deſſen Unterſchiede in der reinen Form der Begriffe ſind. — Das Fürſichſeyn aber, in welches das Seyn für Anderes zurückgeht, das Selbſt, iſt nicht ein von dem

Ich verſchiedenes eignes Selbſt deſſen, was Gegenſtand heißt; denn das Bewußtſeyn als reine Einſicht iſt nicht einzelnes Selbſt, dem der Gegenſtand eben ſo als eignes Selbſt gegenüberſtände, ſondern es iſt der reine Begriff, das Schauen des Selbſts in das Selbſt, das abſolute ſich ſelbſt doppelt Sehen; die Gewißheit ſeiner iſt das allgemeine Subjekt und ſein wiſſender Begriff das Weſen aller Wirklichkeit. Wenn alſo das Nützliche nur der nicht in ſeine eigne Einheit zurückkehrende Wechſel der Momente und daher noch Gegenſtand für das Wiſſen war, ſo hört er auf, dieſes zu ſeyn, denn das Wiſſen iſt ſelbſt die Bewegung jener abſtrakten Momente, es iſt das allgemeine Selbſt, das Selbſt eben ſo ſeiner als des Gegenſtandes, und als allgemeines, die in ſich zurückkehrende Einheit dieſer Bewegung.

Hiermit iſt der Geiſt als abſolute Freiheit vorhanden; er iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches ſich erfaßt, daß ſeine Gewißheit ſeiner ſelbſt das Weſen aller geiſtigen Maſſen der realen ſo wie der überſinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Weſen und Wirklichkeit das Wiſſen des Bewußtſeyns von ſich iſt. — Es iſt ſich ſeiner reinen Perſönlichkeit und darin aller geiſtigen Realität bewußt, und alle Realität iſt nur Geiſtiges; die Welt iſt ihm ſchlechthin ſein Willen, und dieſer iſt allgemeiner Willen. Und zwar iſt er nicht der leere Gedanke des Willens, der in ſtillſchweigende oder repräſentirte Einwilligung geſetzt wird, ſondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als ſolcher. Denn der Willen iſt an ſich das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit oder eines Jeden, und als dieſer wahrhafte wirkliche Willen ſoll er ſeyn, als ſelbſtbewußtes Weſen aller und jeder Perſönlichkeit, ſo daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden iſt.

Dieſe ungetheilte Subſtanz der abſoluten Freiheit erhebt ſich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerſtand zu leiſten vermögte. Denn indem in Wahrheit das

Bewußtſeyn allein das Element iſt, worin die geiſtigen Weſen oder Mächte ihre Subſtanz haben, ſo iſt ihr ganzes Syſtem, das ſich durch die Theilung in Maſſen organiſirte und erhielt, zuſammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtſeyn den Gegenſtand ſo erfaßt, daß er kein anderes Weſen habe als das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt, oder daß er abſolut der Begriff iſt. Was den Begriff zum ſeyenden Gegenſtande machte, war ſeine Unterſcheidung in abgeſonderte beſtehende Maſſen; indem aber der Gegenſtand zum Begriffe wird, iſt nichts Beſtehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle ſeine Momente durchdrungen. Er tritt ſo in die Exiſtenz, daß jedes einzelne Bewußtſeyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, ſich erhebt, nicht mehr in dieſer beſonderten Maſſe ſein Weſen und ſein Werk findet, ſondern ſein Selbſt als den Begriff des Willens, alle Maſſen als Weſen dieſes Willens erfaßt, und ſich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit iſt. In dieſer abſoluten Freiheit ſind alſo alle Stände, welche die geiſtigen Weſen ſind, worin ſich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtſeyn, das einem ſolchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat ſeine Schranke aufgehoben; ſein Zweck iſt der allgemeine Zweck, ſeine Sprache das allgemeine Geſetz, ſein Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenſtand und der Unterſchied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seyns war, verloren; das Bewußtſeyn fängt ſeine Bewegung nicht an ihm an als an einem Fremden, von dem aus es erſt in ſich zurückkehrte, ſondern der Gegenſtand iſt ihm das Bewußtſeyn ſelbſt; der Gegenſatz beſteht alſo allein in dem Unterſchiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtſeyns; aber das einzelne iſt ſich unmittelbar ſelbſt dasjenige, was nur den Schein des Gegenſatzes hatte, es iſt allgemeines Bewußtſeyn und Willen. Das Jenſeits dieſer ſeiner Wirklichkeit ſchwebt über dem Leichname der verſchwundenen Selbſtſtändigkeit des realen oder

geglaubten Seyns nur als die Ausdünſtung eines faden Gaſes, des leeren Être suprême.

Es iſt nach Aufhebung der unterſchiedenen geiſtigen Maſſen und des beſchränkten Lebens der Individuen ſo wie ſeiner beiden Welten alſo nur die Bewegung des allgemeinen Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt vorhanden als eine Wechſelwirkung deſſelben in der Form der Allgemeinheit und des perſönlichen Bewußtſeyns; der allgemeine Willen geht in ſich und iſt einzelner Willen, dem das allgemeine Geſetz und Werk gegenüber ſteht. Aber dieß einzelne Bewußtſeyn iſt ſich ſeiner eben ſo unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es iſt ſich bewußt, daß ſein Gegenſtand von ihm gegebenes Geſetz und von ihm vollbrachtes Werk iſt; in Thätigkeit übergehend und Gegenſtändlichkeit erſchaffend, macht es alſo nichts Einzelnes, ſondern nur Geſetze und Staatsaktionen.

Dieſe Bewegung iſt hierdurch die Wechſelwirkung des Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt, worin es nichts in der Geſtalt eines freien ihm gegenüber tretenden Gegenſtandes entläßt. Es folgt daraus, daß es zu keinem poſitiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Geſetzen und allgemeinen Einrichtungen der bewußten — noch zu Thaten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die ſich Bewußtſeyn gebende Freiheit ſich machen könnte, würde darin beſtehen, daß ſie als allgemeine Subſtanz ſich zum Gegenſtande und bleibenden Seyn machte. Dieß Andersſeyn wäre der Unterſchied an ihr, wonach ſie ſich in beſtehende geiſtige Maſſen und in die Glieder verſchiedener Gewalten theilte; Theils daß dieſe Maſſen die Gedankendinge einer geſonderten geſetzgebenden richterlichen und ausübenden Gewalt wären, Theils aber die realen Weſen, die ſich in der realen Welt der Bildung ergaben, und, indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher beachtet würde, die beſondern Maſſen des Arbeitens, welche weiter als ſpeciellere

Stände unterſchieden werden. — Die allgemeine Freiheit, die ſich auf dieſe Weiſe in ihre Glieder geſondert und eben dadurch zur ſeyenden Subſtanz gemacht hätte, wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und theilte die Menge der Individuen unter ihre verſchiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Perſönlichkeit fände ſich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beſchränkt; in das Element des Seyns geſetzt, erhielte ſie die Bedeutung einer beſtimmten; ſie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn. Dieſes läßt ſich dabei nicht durch die Vorſtellung des Gehorſams unter ſelbſtgegebenen Geſetzen, die ihm einen Theil zuwieſen, noch durch ſeine Repräſentation beim Geſetzgeben und allgemeinen Thun um die Wirklichkeit betrügen, — nicht um die Wirklichkeit, ſelbſt das Geſetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk ſondern das Allgemeine ſelbſt zu vollbringen; denn wobei das Selbſt nur repräſentirt und vorgeſtellt iſt, da iſt es nicht wirklich; wo es vertreten iſt, iſt es nicht.

Wie in dieſem allgemeinen Werke der abſoluten Freiheit als daſeyender Subſtanz ſich das einzelne Selbſtbewußtſeyn nicht findet, eben ſo wenig in eigentlichen Thaten und individuellen Handlungen ihres Willens. Daß das Allgemeine zu einer That komme, muß es ſich in das Eins der Individualität zuſammen nehmen und ein einzelnes Selbſtbewußtſeyn an die Spitze ſtellen; denn der allgemeine Willen iſt nur in einem Selbſt, das Eines iſt, wirklicher Willen. Dadurch aber ſind alle andern Einzelnen von dem Ganzen dieſer That ausgeſchloſſen und haben nur einen beſchränkten Antheil an ihr, ſo daß die That nicht That des wirklichen allgemeinen Selbſtbewußtſeyns ſeyn würde. — Kein poſitives Werk noch That kann alſo die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; ſie iſt nur die Furie des Verſchwindens.

Aber die höchſte und der allgemeinen Freiheit entgegengeſetzteſte Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenſtand, der für ſie noch wird, iſt die Freiheit und Einzelnheit des wirklichen Selbſtbewußtſeyns ſelbſt. Denn jene Allgemeinheit, die ſich nicht zu der Realität der organiſchen Gliederung kommen läßt und in der ungetheilten Kontinuität ſich zu erhalten den Zweck hat, unterſcheidet ſich in ſich zugleich, weil ſie Bewegung oder Bewußtſeyn überhaupt iſt. Und zwar um ihrer eignen Abſtraktion willen trennt ſie ſich in eben ſo abſtrakte Extreme, in die einfache unbiegſame kalte Allgemeinheit und in die diskrete abſolute harte Sprödigkeit und eigenſinnige Punktualität des wirklichen Selbſtbewußtſeyns. Nachdem ſie mit der Vertilgung der realen Organiſation fertig geworden und nun für ſich beſteht, iſt dieß ihr einziger Gegenſtand; — ein Gegenſtand, der keinen andern Inhalt Beſitz Daſeyn und äußerliche Ausdehnung mehr hat, ſondern er iſt nur dieß Wiſſen von ſich als abſolut reinem und freiem einzelnen Selbſt. An was er erfaßt werden kann, iſt allein ſein abſtraktes Daſeyn überhaupt. — Das Verhältniß alſo dieſer beiden, da ſie untheilbar abſolut für ſich ſind, und alſo keinen Theil in die Mitte ſchicken können, wodurch ſie ſich verknüpften, iſt die ganz unvermittelte reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als Seyenden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freiheit iſt daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, iſt der unerfüllte Punkt des abſolutfreien Selbſts; er iſt alſo der kälteſte platteſte Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Waſſers.

In der Plattheit dieſer Sylbe beſteht die Weisheit der Regierung, der Verſtand des allgemeinen Willens, ſich zu vollbringen. Die Regierung iſt ſelbſt nichts anderes als der ſich feſtſetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte

ausgeht, will und vollbringt zugleich eine beſtimmte Anordnung und Handlung. Sie ſchließt damit einer Seits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, anderer Seits konſtituirt ſie ſich dadurch als eine ſolche, die ein beſtimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengeſetzt iſt; ſie kann daher ſchlechterdings nicht anders, denn als eine Faktion ſich darſtellen. Die ſiegende Faktion nur heißt Regierung, und eben darin, daß ſie Faktion iſt, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und daß ſie Regierung iſt, dieß macht ſie umgekehrt zur Faktion und ſchuldig. Wenn der allgemeine Willen ſich an ihr wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das ſie gegen ihn begeht, ſo hat ſie dagegen nichts Beſtimmtes und Aeußeres, wodurch die Schuld des ihr entgegengeſetzten Willens ſich darſtellte; denn ihr als dem wirklichen allgemeinen Willen ſteht nur der unwirkliche reine Willen, die Abſicht, gegenüber. Verdächtig werden tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigſeyns, und die äußerliche Reaktion gegen dieſe Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Abſicht liegt, beſteht in dem trockenen Vertilgen dieſes ſeyenden Selbſts, an dem nichts ſonſt wegzunehmen iſt als nur ſein Seyn ſelbſt.

In dieſem ihrem eigenthümlichen Werke wird die abſolute Freiheit ſich zum Gegenſtande und das Selbſtbewußtſeyn erfährt, was ſie iſt. Anſich iſt ſie eben dieß abſtrakte Selbſtbewußtſeyn, welches allen Unterſchied und alles Beſtehen des Unterſchiedes in ſich vertilgt. Als dieſes iſt ſie ſich der Gegenſtand; der Schrecken des Todes iſt die Anſchauung dieſes ihres negativen Weſens. Dieſe ſeine Realität findet aber das abſolutfreie Selbſtbewußtſeyn ganz anders als ihr Begriff von ihr ſelbſt war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das poſitive Weſen der Perſönlichkeit ſey und dieſe in ihm ſich nur poſitiv oder erhalten wiſſe. Sondern hier iſt für es, das als reine Einſicht ſein poſitives und negatives Weſen, — das prä-

dikatloſe Abſolute als reines *Denken* und als reine *Materie* ſchlechthin trennt, — der abſolute *Uebergang* von dem einen in das andere in ſeiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als abſolut *poſitives* wirkliches Selbſtbewußtſeyn, ſchlägt, weil es dieſe zum *reinen* Denken oder zur *abſtrakten* Materie *geſteigerte* ſelbſtbewußte Wirklichkeit iſt, in das *negative* Weſen um, und erweiſt ſich eben ſo *Aufheben* des *Sichſelbſtdenkens* oder des Selbſtbewußtſeyns zu ſeyn.

Die abſolute Freiheit hat alſo als *reine* Sichſelbſtgleichheit des allgemeinen Willens die *Negation*, damit aber *den Unterſchied* überhaupt an ihr, und entwickelt dieſen wieder als *wirklichen* Unterſchied. Denn die reine *Negativität* hat an dem ſichſelbſtgleichen allgemeinen Willen das *Element* des *Beſtehens* oder die *Subſtanz*, worin ihre Momente ſich realiſiren, ſie hat die Materie, welche ſie in ihre Beſtimmtheit verwenden kann; und inſofern dieſe Subſtanz ſich als das Negative für das einzelne Bewußtſeyn gezeigt hat, bildet ſich alſo wieder die Organiſation der geiſtigen Maſſen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtſeyn zugetheilt wird. Dieſe, welche die Furcht ihres abſoluten Herrn, des Todes, empfunden, laſſen ſich die Negation und die Unterſchiede wieder gefallen, ordnen ſich unter die Maſſen und kehren zu einem getheilten und beſchränkten Werke, aber dadurch zu ihrer ſubſtantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geiſt wäre aus dieſem Tumulte zu ſeinem Ausgangspunkte, der ſittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeſchleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfriſcht und verjüngt worden. Der Geiſt müßte dieſen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbſtbewußtſeyns und der Subſtanz das Reſultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbſtbe-

wußtſeyn, das die gegen es negative Kraft ſeines allgemeinen Weſens erfahren, ſich nicht als dieſes Beſondere ſondern nur als Allgemeines wiſſen und finden wollte, und daher auch die gegenſtändliche es als Beſonderes ausſchließende Wirklichkeit des allgemeinen Geiſtes ertragen könnte. — Aber in der abſoluten Freiheit war nicht, weder das Bewußtſeyn, das in mannigfaltiges Daſeyn verſenkt iſt, oder das ſich beſtimmte Zwecke und Gedanken feſtſetzt, — noch eine äußere geltende Welt, es ſey der Wirklichkeit oder des Denkens, mit einander in Wechſelwirkung, ſondern die Welt ſchlechthin in der Form des Bewußtſeyns, als allgemeiner Willen und eben ſo das Selbſtbewußtſeyn zuſammengezogen aus allem ausgedehnten Daſeyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbſt. Die Bildung, die es in der Wechſelwirkung mit jenem Weſen erlangt, iſt daher die erhabenſte und letzte, ſeine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verſchwinden und in das leere Nichts übergehen zu ſehen. In der Welt der Bildung ſelbſt kommt es nicht dazu, ſeine Negation oder Entfremdung in dieſer Form der reinen Abſtraktion anzuſchauen; ſondern ſeine Negation iſt die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbſts, deſſen es ſich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geiſtes und der Einſicht, die das zerriſſene Bewußtſeyn erlangt; oder ſie iſt der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle dieſe Beſtimmungen ſind in dem Verluſte, den das Selbſt in der abſoluten Freiheit erfährt, verloren; ſeine Negation iſt der bedeutungsloſe Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Poſitives nichts Erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber iſt dieſe Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein Fremdes, ſie iſt weder die allgemeine jenſeits liegende Nothwendigkeit, worin die ſittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Beſitzes oder der Laune des Beſitzenden, von dem das zerriſſene Bewußtſeyn ſich abhängig ſieht, — ſondern ſie iſt der allgemeine

Willen, der in dieſer ſeiner letzten Abſtraktion nichts Poſitives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber eben darum iſt er unvermittelt eins mit dem Selbſtbewußtſeyn, oder er iſt das rein Poſitive, weil er das rein Negative iſt; und der bedeutungsloſe Tod, die unerfüllte Negativität des Selbſts ſchlägt im innern Begriffe zur abſoluten Poſitivität um. Für das Bewußtſeyn wandelt ſich die unmittelbare Einheit ſeiner mit dem allgemeinen Willen, ſeine Forderung ſich als dieſen beſtimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wiſſen, in die ſchlechthin entgegengeſetzte Erfahrung um. Was ihm darin verſchwindet, iſt das abſtrakte Seyn oder die Unmittelbarkeit des ſubſtanzloſen Punkts, und dieſe verſchwundene Unmittelbarkeit iſt der allgemeine Willen ſelbſt, als welchen es ſich nun weiß, inſofern es aufgehobne Unmittelbarkeit, inſofern es reines Wiſſen oder reiner Willen iſt. Hierdurch weiß es ihn als ſich ſelbſt und ſich als Weſen, aber nicht als das unmittelbarſeyende Weſen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu konſtituiren ſtrebende Anarchie, noch ſich als Mittelpunkt dieſer Faktion oder der ihr entgegengeſetzten, ſondern der allgemeine Willen iſt ſein reines Wiſſen und Wollen, und es iſt allgemeiner Willen, als dieſes reine Wiſſen und Wollen. Es verliert darin nicht ſich ſelbſt, denn das reine Wiſſen und Wollen iſt vielmehr es, als der atome Punkt des Bewußtſeyns. Es iſt alſo die Wechſelwirkung des reinen Wiſſens mit ſich ſelbſt; das reine Wiſſen als Weſen iſt der allgemeine Willen; aber dieſes Weſen iſt ſchlechthin nur das reine Wiſſen. Das Selbſtbewußtſeyn iſt alſo das reine Wiſſen von dem Weſen als reinem Wiſſen. Es ferner als einzelnes Selbſt iſt nur die Form des Subjekts oder wirklichen Thuns, die von ihm als Form gewußt wird; eben ſo iſt für es die gegenſtändliche Wirklichkeit, das Seyn, ſchlechthin ſelbſtloſe Form;

denn ſie wäre das nicht Gewußte; dieß Wiſſen aber weiß das Wiſſen als das Weſen.

Die abſolute Freiheit hat alſo den Gegenſatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit ſich ſelbſt ausgeglichen; der ſich entfremdete Geiſt, auf die Spitze ſeines Gegenſatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterſchieden ſind, ſetzt ihn zur durchſichtigen Form herab und findet darin ſich ſelbſt. — Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einſicht übergeht, ſo geht die abſolute Freiheit aus ihrer ſich ſelbſt zerſtörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des ſelbſtbewußten Geiſtes über, worin ſie in dieſer Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an deſſen Gedanken er ſich labt, inſofern er Gedanke iſt und bleibt, und dieſes in das Selbſtbewußtſeyn eingeſchloſſene Seyn als das vollkommne und vollſtändige Weſen weiß. Es iſt die neue Geſtalt des moraliſchen Geiſtes entſtanden.

C.

Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt; die Moralität.

Die ſittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeſchiednen Geiſt, das einzelne Selbſt, als ihr Schickſal und ihre Wahrheit. Dieſe Perſon des Rechts aber hat ihre Subſtanz und Erfüllung außer ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt dieſe Abſtraktion der Perſon auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchſte Abſtraktion wird dem Selbſt des Geiſtes die Subſtanz zuerſt zum allgemeinen Willen und endlich zu ſeinem Eigenthum. Hier alſo ſcheint das Wiſſen endlich ſeiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu ſeyn; denn ſeine Wahrheit iſt dieß Wiſſen ſelbſt, und aller Gegenſatz beider Seiten verſchwunden, und zwar nicht für uns oder an ſich, ſondern für das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt. Es iſt nämlich über den Gegenſatz des Bewußtſeyns ſelbſt Meiſter geworden. Dieſes beruht auf dem Gegenſatze der Gewißheit

ſeiner ſelbſt und des Gegenſtandes; nun aber iſt der Gegenſtand ihm ſelbſt die Gewißheit ſeiner, das Wiſſen — ſo wie die Gewißheit ſeiner ſelbſt als ſolche nicht mehr eigne Zwecke hat, alſo nicht mehr in der Beſtimmtheit ſondern reines Wiſſen iſt.

Das Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns iſt ihm alſo die Subſtanz ſelbſt. Sie iſt für es eben ſo unmittelbar als abſolut vermittelt in einer ungetrennten Einheit. Unmittelbar — wie das ſittliche Bewußtſeyn weiß und thut es ſelbſt die Pflicht und gehört ihr als ſeiner Natur an; aber es iſt nicht Charakter, wie dieſes, das um ſeiner Unmittelbarkeit willen ein beſtimmter Geiſt iſt, nur Einer der ſittlichen Weſenheiten angehört und die Seite hat, nicht zu wiſſen. — Es iſt abſolute Vermittlung, wie das ſich bildende und das glaubende Bewußtſeyn; denn es iſt weſentlich die Bewegung des Selbſts, die Abſtraktion des unmittelbaren Daſeyns aufzuheben und ſich Allgemeines zu werden; — aber weder durch reine Entfremdung und Zerreißung ſeines Selbſts und der Wirklichkeit, — noch durch die Flucht. Sondern es iſt ſich unmittelbar in ſeiner Subſtanz gegenwärtig, denn ſie iſt ſein Wiſſen, ſie iſt die angeſchaute reine Gewißheit ſeiner ſelbſt; und eben dieſe Unmittelbarkeit, die ſeine eigne Wirklichkeit iſt, iſt alle Wirklichkeit, denn das Unmittelbare iſt das Seyn ſelbſt, und als die reine durch die abſolute Negativität geläuterte Unmittelbarkeit iſt ſie reines, iſt ſie Seyn überhaupt oder alles Seyn.

Das abſolute Weſen iſt daher nicht in der Beſtimmung erſchöpft, das einfache Weſen des Denkens zu ſeyn, ſondern es iſt alle Wirklichkeit, und dieſe Wirklichkeit iſt nur als Wiſſen; was das Bewußtſeyn nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es ſeyn; in ſeinen wiſſenden Willen hat ſich alle Gegenſtändlichkeit und Welt zurückgezogen. Es iſt abſolut frei darin, daß es ſeine Freiheit weiß, und eben dieß

Wiſſen ſeiner Freiheit iſt ſeine Subſtanz und Zweck und einziger Inhalt.

a. Die moraliſche Weltanſchauung.

Das Selbſtbewußtſeyn weiß die Pflicht als das abſolute Weſen; es iſt nur durch ſie gebunden und dieſe Subſtanz iſt ſein eignes reines Bewußtſeyn; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. So aber in ſich ſelbſt beſchloſſen iſt das moraliſche Selbſtbewußtſeyn noch nicht als Bewußtſeyn geſetzt und betrachtet. Der Gegenſtand iſt unmittelbares Wiſſen, und ſo rein von dem Selbſt durchdrungen iſt er nicht Gegenſtand. Aber weſentlich die Vermittlung und Negativität, hat es in ſeinem Begriffe die Beziehung auf ein Andersſeyn, und iſt Bewußtſeyn. Dieß Andersſeyn iſt einer Seits, weil die Pflicht ſeinen einzigen weſentlichen Zweck und Gegenſtand ausmacht, für es eine völlig bedeutungsloſe Wirklichkeit. Weil dieß Bewußtſeyn aber ſo vollkommen in ſich beſchloſſen iſt, ſo verhält es ſich gegen dieß Andersſeyn vollkommen frei und gleichgültig, und das Daſeyn iſt daher anderer Seits ein vom Selbſtbewußtſeyn völlig freigelaſſenes ſich eben ſo nur auf ſich beziehendes Daſeyn; je freier das Selbſtbewußtſeyn wird, deſto freier auch der negative Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns. Er iſt hierdurch eine zur eignen Individualität in ſich vollendete Welt, ein ſelbſtſtändiges Ganzes eigenthümlicher Geſetze, ſo wie ein ſelbſtſtändiger Gang und freie Verwirklichung derſelben, — eine Natur überhaupt, deren Geſetze wie ihr Thun ihr ſelbſt angehören, als einem Weſen, das unbekümmert um das moraliſche Selbſtbewußtſeyn iſt, wie dieſes um ſie.

Von dieſer Beſtimmung an bildet ſich eine moraliſche Weltanſchauung aus, die in der Beziehung des moraliſchen An- und Fürſichſeyns beſteht. Dieſer Beziehung liegt zum Grunde ſowohl die völlige Gleichgültigkeit und eigne Selbſtſtändigkeit der Natur und der moraliſchen Zwecke und Thätigkeit gegen einander, als auf der andern Seite das

Bewußtſeyn der alleinigen Weſenheit der Pflicht und der völligen Unſelbſtſtändigkeit und Unweſenheit der Natur. Die moraliſche Weltanſchauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieſer Beziehung ſo ganz widerſtreitender Vorausſetzungen vorhanden ſind.

Zuerſt alſo iſt das moraliſche Bewußtſeyn überhaupt vorausgeſetzt; die Pflicht gilt ihm als das Weſen, ihm, das wirklich und thätig iſt und in ſeiner Wirklichkeit und That die Pflicht erfüllt. Für dieß moraliſche Bewußtſeyn iſt aber zugleich die vorausgeſetzte Freiheit der Natur, oder es erfährt, daß die Natur unbekümmert darum iſt, ihm das Bewußtſeyn der Einheit ſeiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es alſo vielleicht glücklich werden läßt, vielleicht auch nicht. Das unmoraliſche Bewußtſeyn dagegen findet vielleicht zufälliger Weiſe ſeine Verwirklichung, wo das moraliſche nur Veranlaſſung zum Handeln aber durch daſſelbe nicht das Glück der Ausführung und des Genuſſes der Vollbringung ihm zu Theil werden ſieht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über ſolchen Zuſtand der Unangemeſſenheit ſeiner und des Daſeyns und der Ungerechtigkeit, die es darauf einſchränkt, ſeinen Gegenſtand nur als reine Pflicht zu haben, aber ihm denſelben, und ſich verwirklicht zu ſehen verſagt.

Das moraliſche Bewußtſeyn kann nicht auf die Glückſeligkeit Verzicht thun und dieß Moment aus ſeinem abſoluten Zwecke weglaſſen. Der Zweck, der als reine Pflicht ausgeſprochen wird, hat weſentlich dieß an ihm, dieß einzelne Selbſtbewußtſeyn zu enthalten; die individuelle Ueberzeugung und das Wiſſen von ihr machten ein abſolutes Moment der Moralität aus. Dieſes Moment an dem gegenſtändlich gewordenen Zwecke, an der erfüllten Pflicht, iſt das ſich als verwirklicht anſchauende einzelne Bewußtſeyn oder der Genuß, der hiermit zwar nicht unmittelbar im Begriffe der Moralität, als Geſinnung betrachtet, liegt, allein im Begriffe

der Verwirklichung derſelben. Hierdurch aber liegt er auch in ihr als Geſinnung; denn dieſe geht darauf, nicht Geſinnung im Gegenſatze des Handelns zu bleiben, ſondern zu handeln oder ſich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtſeyn ſeiner Momente ausgeſprochen, iſt alſo dieß, daß die erfüllte Pflicht eben ſo wohl reinmoraliſche Handlung als realiſirte Individualität ſey, und die Natur, als die Seite der Einzelnheit gegen den abſtrakten Zweck, eins ſey mit dieſem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beider Seiten iſt, weil die Natur frei iſt, eben ſo iſt auch die Pflicht allein das Weſentliche und die Natur gegen ſie das Selbſtloſe. Jener ganze Zweck, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit ſelbſt in ſich. Er iſt zugleich der Gedanke der Wirklichkeit. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur inſofern in Betracht kömmt, als das Bewußtſeyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit iſt gedacht als nothwendig ſeyend, oder ſie iſt poſtulirt. Denn Fordern drückt aus, daß etwas ſeyend gedacht wird, das noch nicht wirklich iſt; eine Nothwendigkeit nicht des Begriffs, als Begriffs, ſondern des Seyns. Aber die Nothwendigkeit iſt zugleich weſentlich die Beziehung durch den Begriff. Das geforderte Seyn gehört alſo nicht dem Vorſtellen des zufälligen Bewußtſeyns an, ſondern es liegt im Begriffe der Moralität ſelbſt, deſſen wahrer Inhalt die Einheit des reinen und einzelnen Bewußtſeyns iſt; dem letztern gehört dieß an, daß dieſe Einheit für es als eine Wirklichkeit ſey, was im Inhalte des Zwecks Glückſeligkeit, in ſeiner Form aber Daſeyn überhaupt iſt. — Dieß geforderte Daſeyn oder die Einheit beider iſt darum nicht ein Wunſch, oder als Zweck betrachtet nicht ein ſolcher, deſſen Erreichung noch ungewiß wäre, ſondern er iſt eine Forderung der Vernunft oder unmittelbare Gewißheit und Vorausſetzung derſelben.

Jene erſte Erfahrung und dieß Poſtulat iſt nicht das einzige, ſondern es thut ſich ein ganzer Kreis von Poſtulaten auf. Die Natur iſt nämlich nicht nur dieſe ganz freie äußerliche Weiſe, in welcher als einem reinen Gegenſtande das Bewußtſeyn ſeinen Zweck zu realiſiren hätte. Dieſes iſt an ihm ſelbſt weſentlich ein ſolches, für welches dieß andere freie Wirkliche iſt, d. h. es iſt ſelbſt ein Zufälliges und Natürliches. Dieſe Natur, die ihm die ſeinige iſt, iſt die Sinnlichkeit, die in der Geſtalt des Wollens, als Triebe und Neigungen, für ſich eigne beſtimmte Weſenheit oder einzelne Zwecke hat, alſo dem reinen Willen und ſeinem reinen Zwecke entgegengeſetzt iſt. Gegen dieſe Entgegenſetzung aber iſt dem reinen Bewußtſeyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre abſolute Einheit mit ihm das Weſen. Beides, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewußtſeyns, ſind an ſich Ein Bewußtſeyn, und das reine Denken iſt eben dieſes, für welches und in welchem dieſe reine Einheit iſt; für es aber als Bewußtſeyn iſt der Gegenſatz ſeiner ſelbſt und der Triebe. In dieſem Widerſtreit der Vernunft und der Sinnlichkeit iſt für jene dieß das Weſen, daß er ſich auflöſe und als Reſultat die Einheit beider hervorgehe, die nicht jene urſprüngliche, daß beide in Einem Individuum ſind, ſondern eine ſolche iſt, die aus dem gewußten Gegenſatze beider hervorgeht. Solche Einheit erſt iſt die wirkliche Moralität, denn in ihr iſt der Gegenſatz, wodurch das Selbſt Bewußtſeyn oder erſt Wirkliches und in der That Selbſt und zugleich Allgemeines iſt, enthalten; oder es iſt diejenige Vermittlung darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir ſehen, weſentlich iſt. — Indem unter den beiden Momenten des Gegenſatzes die Sinnlichkeit ſchlechthin das Andersſeyn oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Weſen iſt, von welchem nichts aufgegeben werden kann, ſo ſcheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu kön-

nen. Da ſie aber ſelbſt Moment dieſes Werdens, das Moment der Wirklichkeit iſt, ſo wird man ſich für die Einheit zunächſt mit dem Ausdrucke begnügen müſſen, daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß ſey. — Dieſe Einheit iſt gleichfalls ein poſtulirtes Seyn, ſie iſt nicht da; denn was da iſt, iſt das Bewußtſeyn, oder der Gegenſatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewußtſeyns. Sie iſt aber zugleich nicht ein Anſich, wie das erſte Poſtulat, worin die freie Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derſelben mit dem moraliſchen Bewußtſeyn daher außer dieſem fällt; ſondern die Natur iſt hier diejenige, welche an ihm ſelbſt iſt, und es iſt hier um die Moralität als ſolche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbſts iſt; das Bewußtſeyn hat ſie daher ſelbſt zu Stande zu bringen und in der Moralität immer Fortſchritte zu machen. Die Vollendung derſelben aber iſt ins Unendliche hinauszuſchieben; denn wenn ſie wirklich einträte, ſo höbe ſich das moraliſche Bewußtſeyn auf. Denn die Moralität iſt nur moraliſches Bewußtſeyn als das negative Weſen, für deſſen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine negative Bedeutung, nur nicht gemäß iſt. In der Harmonie aber verſchwindet die Moralität als Bewußtſeyn oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moraliſchen Bewußtſeyn oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verſchwindet. Die Vollendung iſt darum nicht wirklich zu erreichen, ſondern nur als eine abſolute Aufgabe zu denken, d. h. als eine ſolche, welche ſchlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich iſt jedoch ihr Inhalt als ein ſolcher zu denken, der ſchlechthin ſeyn müſſe und nicht Aufgabe bleibe; es ſey nun, daß man ſich in dieſem Ziele das Bewußtſeyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorſtelle; wie es eigentlich damit zu halten, läßt ſich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu ſchieben iſt, nicht mehr deutlich unterſcheiden. Es wird eigentlich geſagt werden müſſen, daß die beſtimmte Vorſtellung nicht in-

tereſſiren und nicht geſucht werden ſoll, weil dieß auf Widerſprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewußtſeyn, nicht wirklich mehr ſeyn ſoll. Durch die Betrachtung aber, daß die vollendete Moralität einen Widerſpruch enthielte, würde die Heiligkeit der moraliſchen Weſenheit leiden und die abſolute Pflicht als etwas Unwirkliches erſcheinen.

Das erſte Poſtulat war die Harmonie der Moralität und der gegenſtändlichen Natur, der Endzweck der Welt; das andere die Harmonie der Moralität und des ſinnlichen Willens, der Endzweck des Selbſtbewußtſeyns als ſolchen; das erſte alſo die Harmonie in der Form des Anſich-, das andere in der Form des Fürſichſeyns. Was aber dieſe beiden extremen Endzwecke, die gedacht ſind, als Mitte verbindet, iſt die Bewegung des wirklichen Handelns ſelbſt. Sie ſind Harmonien, deren Momente in ihrer abſtrakten Unterſchiedenheit noch nicht zum Gegenſtande geworden; dieß geſchieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewußtſeyn, jede als die Andere der Andern auftritt. Die hierdurch entſtehenden Poſtulate enthalten, wie vorher nur die getrennten an ſich und für ſich ſeyende Harmonien, jetzt an und für ſich ſeyende.

Das moraliſche Bewußtſeyn iſt als das einfache Wiſſen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln auf den ſeiner Einfachheit entgegengeſetzten Gegenſtand, auf die Wirklichkeit des mannigfaltigen Falles bezogen, und hat dadurch ein mannigfaltiges moraliſches Verhältniß. Es entſtehen hier dem Inhalte nach die vielen Geſetze überhaupt, und der Form nach die widerſprechenden Mächte des wiſſenden Bewußtſeyns und des Bewußtloſen. — Was fürs Erſte die vielen Pflichten betrifft, ſo gilt dem moraliſchen Bewußtſeyn überhaupt nur die reine Pflicht in ihnen; die vielen Pflichten als viele ſind beſtimmte und daher als ſolche für das moraliſche Be-

wußtſeyn nichts Heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des Handelns, das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moraliſche Beziehung in ſich ſchließt, nothwendig, müſſen ſie als an und für ſich ſeyend betrachtet werden. Da ſie ferner nur in einem moraliſchen Bewußtſeyn ſeyn können, ſind ſie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht, als die reine, an und für ſich und heilig iſt.

Es iſt alſo poſtulirt, daß ein anderes Bewußtſeyn ſey, welches ſie heiligt oder welches ſie als Pflichten weiß und will. Das erſte erhält die reine Pflicht gleichgültig gegen allen beſtimmten Inhalt und die Pflicht iſt nur dieſe Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die eben ſo weſentliche Beziehung auf das Handeln und die Nothwendigkeit des beſtimmten Inhalts; indem ihm die Pflichten als beſtimmte Pflichten gelten, ſo iſt ihm damit der Inhalt als ſolcher eben ſo weſentlich als die Form, wodurch er Pflicht iſt. Dieß Bewußtſeyn iſt hierdurch ein ſolches, worin das Allgemeine und das Beſondere ſchlechthin eins iſt, ſein Begriff alſo derſelbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückſeligkeit. Denn dieſer Gegenſatz drückt eben ſo die Trennung des ſich ſelbſt gleichen moraliſchen Bewußtſeyns von der Wirklichkeit aus, die als das vielfache Seyn dem einfachen Weſen der Pflicht widerſtreitet. Wenn aber das erſte Poſtulat nur die ſeyende Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin dieß Negative des Selbſtbewußtſeyns, das Moment des Seyns iſt, ſo iſt hingegen jetzt dieß Anſich weſentlich als Bewußtſeyn geſetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des Inhalts der Pflicht, oder iſt die Beſtimmtheit an der beſtimmten Pflicht. Das Anſich iſt alſo die Einheit ſolcher, welche als einfache Weſenheiten, Weſenheiten des Denkens und daher nur in einem Bewußtſeyn ſind. Dieſes iſt alſo nunmehr ein Herr und Beherrſcher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit hervor-

bringt und zugleich die Pflichten als *Viele* heiligt. Das letztere heißt ſoviel, daß dem Bewußtſeyn der *reinen Pflicht* die beſtimmte nicht unmittelbar heilig ſeyn kann; weil ſie aber um des wirklichen Handelns willen, das ein beſtimmtes iſt, gleichfalls *nothwendig* iſt, ſo fällt ihre Nothwendigkeit außer jenem Bewußtſeyn in ein anderes, das ſomit das vermittelnde der beſtimmten und reinen Pflicht und der Grund iſt, daß jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält ſich das Bewußtſeyn als dieſes Selbſt, als ein vollkommen Einzelnes; es iſt auf die Wirklichkeit als ſolche gerichtet und hat ſie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fällt alſo die *Pflicht überhaupt* außer es in ein anderes Weſen, das Bewußtſeyn und der heilige Geſetzgeber der reinen Pflicht iſt. Dem Handelnden, eben weil es Handelndes iſt, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, dieſe iſt alſo Inhalt eines andern Bewußtſeyns und nur mittelbar, nämlich in dieſem, jenem heilig.

Weil es hiermit geſetzt iſt, daß das Gelten der Pflicht als des *an und für ſich* Heiligen außerhalb des wirklichen Bewußtſeyns fällt, ſo ſteht dieſes hierdurch überhaupt als das *unvollkommne* moraliſche Bewußtſeyn auf der einen Seite. Sowohl ſeinem *Wiſſen* nach weiß es ſich alſo als ein ſolches, deſſen Wiſſen und Ueberzeugung unvollſtändig und zufällig iſt; eben ſo ſeinem *Wollen* nach als ein ſolches, deſſen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt ſind. Um ſeiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückſeligkeit nicht nothwendig ſondern als etwas Zufälliges anſehen und ſie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber ſchon ſeine Wirklichkeit unvollkommen iſt, ſo gilt doch ſeinem *reinen* Willen und Wiſſen die Pflicht als das Weſen; im Begriffe, inſofern er der Realität entgegengeſetzt iſt, oder im Denken iſt es alſo vollkommen. Das abſolute Weſen aber iſt eben dieß Gedachte und jenſeits der Wirklichkeit Poſtulirte; es iſt daher der Gedanke, in welchem das moraliſch un-

vollkommne Wiſſen und Wollen für vollkommen gilt, hiermit auch, indem es daſſelbe für vollwichtig nimmt, die Glückſeligkeit nach der Würdigkeit nämlich nach dem ihm zugeſchriebenen Verdienſt ertheilt.

Die Weltanſchauung iſt hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns ſind die beiden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit geſetzt, und dadurch die eine wie die andre nicht als an und für ſich ſeyend ſondern als Moment oder als aufgehoben. Dieß wird in dem letzten Theile der moraliſchen Weltanſchauung für das Bewußtſeyn; die reine Pflicht nämlich ſetzt es in ein andres Weſen als es ſelbſt iſt, d. h. es ſetzt ſie Theils als ein Vorgeſtelltes, Theils als ein Solches, das nicht das iſt, was an und für ſich gilt, ſondern das Nichtmoraliſche gilt vielmehr als vollkommen. Eben ſo ſich ſelbſt ſetzt es als ein ſolches, deſſen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemeſſen iſt, aufgehoben, und als aufgehobne oder in der Vorſtellung des abſoluten Weſens, der Moralität nicht mehr widerſpricht.

Für das moraliſche Bewußtſeyn ſelbſt hat jedoch ſeine moraliſche Weltanſchauung nicht die Bedeutung, daß es in ihr ſeinen eignen Begriff entwickelt und ihn ſich zum Gegenſtande macht; es hat weder ein Bewußtſeyn über dieſen Gegenſatz der Form, noch auch über den Gegenſatz dem Inhalte nach, deſſen Theile es nicht unter einander bezieht und vergleicht, ſondern in ſeiner Entwicklung ſich, ohne der zuſammenhaltende Begriff der Momente zu ſeyn, fortwälzt. Denn es weiß nur das reine Weſen oder den Gegenſtand, inſofern er Pflicht, inſofern er abſtrakter Gegenſtand ſeines reinen Bewußtſeyns iſt, als reines Wiſſen oder als ſich ſelbſt. Es verhält ſich alſo nur denkend, nicht begreifend. Daher iſt ihm der Gegenſtand ſeines wirklichen Bewußtſeyns noch nicht durchſichtig; es iſt nicht der abſolute Begriff, der allein das Andersſeyn als ſolches, oder ſein abſolutes Gegentheil als ſich ſelbſt erfaßt. Seine

eigne Wirklichkeit, ſo wie alle gegenſtändliche Wirklichkeit gilt ihm zwar als das Unweſentliche; aber ſeine Freiheit iſt die Freiheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein eben ſo Freies entſtanden iſt. Weil beides auf gleiche Weiſe in ihm iſt, die Freiheit des Seyns und das Eingeſchloſſenſeyn deſſelben in das Bewußtſeyn, ſo wird ſein Gegenſtand als ein ſeyender, der zugleich nur gedacht iſt; in dem letzten Theile ſeiner Anſchauung wird der Inhalt weſentlich ſo geſetzt, daß ſein Seyn ein vorgeſtelltes iſt, und dieſe Verbindung des Seyns und des Denkens wird als das ausgeſprochen, was ſie in der That iſt, das Vorſtellen.

Indem wir die moraliſche Weltanſchauung ſo betrachten, daß dieſe gegenſtändliche Weiſe nichts anderes iſt als der Begriff des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns ſelbſt, den es ſich gegenſtändlich macht: ſo ergiebt ſich durch dieß Bewußtſeyn über die Form ihres Urſprungs eine andre Geſtalt ihrer Darſtellung. — Das Erſte nämlich, wovon ausgegangen wird, iſt das wirkliche moraliſche Selbſtbewußtſeyn, oder daß es ein ſolches giebt. Denn der Begriff ſetzt es in der Beſtimmung, daß ihm alle Wirklichkeit überhaupt Weſen nur inſofern hat als ſie der Pflicht gemäß iſt, und er ſetzt dieß Weſen als Wiſſen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbſt; dieſe Einheit iſt ſomit ſelbſt wirklich, ſie iſt ein moraliſches wirkliches Bewußtſeyn. — Dieſes nun als Bewußtſeyn ſtellt ſich ſeinen Inhalt als Gegenſtand vor, nämlich als Endzweck der Welt, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber dieſe Einheit als Gegenſtand vorſtellt und noch nicht der Begriff iſt, der die Macht über den Gegenſtand als ſolchen hat, ſo iſt ſie ihm ein Negatives des Selbſtbewußtſeyns oder ſie fällt außer ihm, als ein Jenſeits ſeiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein ſolches, das auch als ſeyend, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbſtbewußtſeyn ein Anderes denn

der Gegenſtand iſt, hiermit übrig bleibt, iſt die Nichtharmonie des Pflichtbewußtſeyns und der Wirklichkeit und zwar ſeiner eignen. Der Satz lautet hiermit jetzt ſo: es giebt kein moraliſch vollendetes wirkliches Selbſtbewußtſeyn; und da das Moraliſche überhaupt nur iſt, inſofern es vollendet iſt, — denn die Pflicht iſt das reine unvermiſchte Anſich, und die Moralität beſteht nur in der Angemeſſenheit zu dieſem Reinen, — ſo heißt der zweite Satz überhaupt ſo, daß es kein moraliſch Wirkliches giebt.

Indem es aber drittens Ein Selbſt iſt, ſo iſt es an ſich die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; dieſe Einheit wird ihm alſo Gegenſtand, als die vollendete Moralität, — aber als ein Jenſeits ſeiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich ſeyn ſoll.

In dieſem Ziele der ſynthetiſchen Einheit der beiden erſten Sätze iſt die ſelbſtbewußte Wirklichkeit ſowohl als die Pflicht nur als aufgehobnes Moment geſetzt; denn keines iſt einzeln, aber ſie, in deren weſentlichen Beſtimmung iſt, frei von dem andern zu ſeyn, ſind ſomit jedes in der Einheit nicht mehr frei von dem andern, alſo jedes aufgehoben, und ſomit werden ſie dem Inhalt nach als ſolche Gegenſtand, deren jedes für das andre gilt, und der Form nach, ſo daß dieſe Austauſchung derſelben zugleich nur vorgeſtellt iſt. — Oder das wirklich nicht Moraliſche, weil es eben ſo reines Denken und über ſeine Wirklichkeit erhaben iſt, iſt in der Vorſtellung doch moraliſch und wird für vollgültig genommen. Es wird hierdurch der erſte Satz, daß es ein moraliſches Selbſtbewußtſeyn giebt, hergeſtellt, aber verbunden mit dem zweiten, daß es keines giebt, nämlich es giebt eines, aber nur in der Vorſtellung; oder es giebt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelaſſen.

b. Die Verſtellung.

In der moraliſchen Weltanſchauung ſehen wir eines Theils

das Bewußtſeyn ſelbſt ſeinen Gegenſtand mit Bewußtſeyn erzeugen; wir ſehen es denſelben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewußtlos ihm werden, ſondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das gegenſtändliche Weſen ſetzt; es weiß daſſelbe alſo als ſich ſelbſt, denn es weiß ſich als das Thätige, das es erzeugt. Es ſcheint ſomit hier zu ſeiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn dieſe kann es nur da finden, wo es über ſeinen Gegenſtand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieſer nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber ſetzt es ſelbſt ihn vielmehr außer ſich hinaus, als ein Jenſeits ſeiner. Aber dieß Anundfürſichſeyende iſt eben ſo als ein ſolches geſetzt, das nicht frei vom Selbſtbewußtſeyn, ſondern zum Behuf des letztern und durch daſſelbe ſey.

Die moraliſche Weltanſchauung iſt daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieſes zum Grunde liegenden Widerſpruchs nach ſeinen verſchiedenen Seiten; ſie iſt, um einen kantiſchen Ausdruck hier, wo er am paſſendſten iſt, zu gebrauchen, ein ganzes Neſt gedankenloſer Widerſprüche. Das Bewußtſeyn verhält ſich in dieſer Entwicklung ſo, daß es ein Moment feſtſetzt und von da unmittelbar zum andern übergeht und das erſte aufhebt; wie es aber nun dieß zweite aufgeſtellt hat, verſtellt es auch daſſelbe wieder und macht vielmehr das Gegentheil zum Weſen. Zugleich iſt es ſich ſeines Widerſpruchs und Verſtellens auch bewußt, denn es geht von einem Momente unmittelbar in Beziehung auf dieſes ſelbſt zu dem entgegengeſetzten über; weil ein Moment keine Realität für es hat, ſetzt es eben daſſelbe als reell, oder was daſſelbe iſt, um ein Moment als an ſich ſeyend zu behaupten, behauptet es das entgegengeſetzte als das anſichſeyende. Es bekennt damit, daß es ihm in der That mit keinem derſelben Ernſt iſt. Dieß iſt in den Momenten dieſer ſchwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Laſſen wir die Vorausſetzung, daß es ein wirkliches moraliſches Bewußtſeyn giebt, zuerſt auf ſich beruhen, weil ſie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas Vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erſte Poſtulat. Sie ſoll anſich ſeyn, nicht für das wirkliche Bewußtſeyn, nicht gegenwärtig, ſondern die Gegenwart iſt vielmehr nur der Widerſpruch beider. In der Gegenwart iſt die Moralität als vorhanden angenommen, und die Wirklichkeit ſo geſtellt, daß ſie nicht in Harmonie mit ihr ſey. Das wirkliche moraliſche Bewußtſeyn aber iſt ein handelndes; darin beſteht eben die Wirklichkeit ſeiner Moralität. Im Handeln ſelbſt aber iſt jene Stellung unmittelbar verſtellt; denn das Handeln iſt nichts anderes als die Verwirklichung des innern moraliſchen Zwecks, nichts anderes als die Hervorbringung einer durch den Zweck beſtimmten Wirklichkeit, oder der Harmonie des moraliſchen Zwecks und der Wirklichkeit ſelbſt. Zugleich iſt die Vollbringung der Handlung für das Bewußtſeyn, ſie iſt die Gegenwart dieſer Einheit der Wirklichkeit und des Zwecks; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewußtſeyn ſich als dieſes Einzelne verwirklicht, oder das Daſeyn in es zurückgekehrt anſchaut und der Genuß hierin beſteht: ſo iſt in der Wirklichkeit des moraliſchen Zwecks zugleich auch diejenige Form derſelben enthalten, welche Genuß und Glückſeligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt alſo in der That unmittelbar dasjenige, was nicht Statt zu finden aufgeſtellt war, und nur ein Poſtulat, nur jenſeits ſeyn ſollte. Das Bewußtſeyn ſpricht es alſo durch die That aus, daß es mit dem Poſtuliren nicht Ernſt iſt, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieſer iſt, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart ſeyn ſollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie poſtulirt wird, — was nämlich durch das Handeln wirklich werden ſoll, muß an ſich ſo ſeyn, ſonſt wäre die Wirklichkeit nicht möglich, — ſo iſt der Zu-

ſammenhang des Handelns und des Poſtulats ſo beſchaffen, daß um des Handelns d. h. um der wirklichen Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen dieſe Harmonie als nicht wirklich, als jenſeits, geſetzt wird.

Indem gehandelt wird, iſt es alſo mit der Unangemeſſenheit des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernſt; dagegen ſcheint es mit dem Handeln ſelbſt Ernſt zu ſeyn. Aber in der That iſt die wirkliche Handlung nur Handlung des einzelnen Bewußtſeyns, alſo ſelbſt nur etwas Einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunft aber als der allgemeine alles umfaſſende Zweck iſt nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieſer einzelnen Handlung hinausgeht und daher überhaupt über alles wirkliche Handeln hinauszuſtellen iſt. Weil das allgemeine Beſte ausgeführt werden ſoll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber iſt die Nichtigkeit des wirklichen Handelns und die Realität nur des ganzen Zwecks, die jetzt aufgeſtellt ſind, nach allen Seiten auch wieder verſtellt. Die moraliſche Handlung iſt nicht etwas Zufälliges und Beſchränktes, denn ſie hat die reine Pflicht zu ihrem Weſen; dieſe macht den einzigen ganzen Zweck aus; und die Handlung alſo als Verwirklichung deſſelben iſt bei aller ſonſtigen Beſchränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen abſoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre eignen Geſetze hat und der reinen Pflicht entgegengeſetzt iſt, genommen wird, ſo daß alſo die Pflicht ihr Geſetz nicht in ihr realiſiren kann, ſo iſt es, indem die Pflicht als ſolche das Weſen iſt, in der That nicht um die Vollbringung der reinen Pflicht, welche der ganze Zweck iſt, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, ſondern das ihr Entgegengeſetzte, die Wirklichkeit, zum Zwecke. Aber daß es nicht um die Wirklichkeit zu thun ſey, iſt wieder verſtellt; denn nach dem Begriffe des moraliſchen Handelns,

iſt die reine Pflicht weſentlich thätiges Bewußtſeyn; es ſoll alſo allerdings gehandelt, die abſolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgeſetz Naturgeſetz werden.

Laſſen wir alſo dieſes höchſte Gut als das Weſen gelten, ſo iſt es dem Bewußtſeyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernſt. Denn in dieſem höchſten Gute hat die Natur nicht ein anderes Geſetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moraliſche Handeln ſelbſt hinweg, denn das Handeln iſt nur unter der Vorausſetzung eines Negativen, das durch die Handlung aufzuheben iſt. Iſt aber die Natur dem Sittengeſetze gemäß, ſo würde ja dieſes durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird alſo in jener Annahme als der weſentliche Zuſtand ein ſolcher eingeſtanden, worin das moraliſche Handeln überflüſſig iſt und gar nicht Statt findet. Das Poſtulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moraliſchen Handelns, beide in Uebereinſtimmung zu bringen, geſetzt iſt, — drückt ſich alſo auch von dieſer Seite ſo aus: weil das moraliſche Handeln der abſolute Zweck iſt, ſo iſt der abſolute Zweck, daß das moraliſche Handeln gar nicht vorhanden ſey.

Stellen wir dieſe Momente, durch die das Bewußtſeyn ſich in ſeinem moraliſchen Vorſtellen fortwälzte, zuſammen, ſo erhellt, daß es jedes wieder in ſeinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, daß für es die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es iſt ihm damit nicht Ernſt, denn in der Handlung iſt für es die Gegenwart dieſer Harmonie. Es iſt ihm aber auch mit dieſem Handeln, da es etwas Einzelnes iſt, nicht Ernſt; denn es hat einen ſo hohen Zweck, das höchſte Gut. Dieß iſt aber wieder nur eine Verſtellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es iſt ihm eigentlich mit dem moraliſchen Handeln nicht Ernſt, ſondern das Wünſchenswertheſte, Abſolute iſt,

30 *

daß das höchſte Gut ausgeführt und das moraliſche Handeln überflüſſig wäre.

Von dieſem Reſultate muß das Bewußtſeyn in ſeiner widerſprechenden Bewegung ſich weiter fortwälzen, und das Aufheben des moraliſchen Handelns nothwendig wieder verſtellen. Die Moralität iſt das Anſich: daß ſie Statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt ſeyn, ſondern das moraliſche Bewußtſeyn muß für ſich ſeyn und eine ihm entgegengeſetzte Natur vorfinden. Aber es an ihm ſelbſt muß vollendet ſeyn. Dieß führt zum zweiten Poſtulate der Harmonie ſeiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar iſt, der Sinnlichkeit. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn ſtellt ſeinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, ſo daß er die Zwecke der Sinnlichkeit in ſich vertilgt hat. — Allein dieſe aufgeſtellte Aufhebung des ſinnlichen Weſens verſtellt es wieder. Es handelt, bringt ſeinen Zweck zur Wirklichkeit, und die ſelbſtbewußte Sinnlichkeit, welche aufgehoben ſeyn ſoll, iſt gerade dieſe Mitte zwiſchen dem reinen Bewußtſeyn und der Wirklichkeit, — ſie iſt das Werkzeug des erſtern zu ſeiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es iſt daher nicht Ernſt mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben ſie ſind das ſich verwirklichende Selbſtbewußtſeyn. Aber ſie ſollen auch nicht unterdrückt ſondern der Vernunft nur gemäß ſeyn. Sie ſind ihr auch gemäß, denn das moraliſche Handeln iſt nichts anderes als das ſich verwirklichende, alſo ſich die Geſtalt eines Triebes gebende Bewußtſeyn, d. h. es iſt unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebes und der Moralität. Aber in der That iſt der Trieb nicht nur dieſe leere Geſtalt, die eine andere Feder, als er ſelbſt iſt, in ſich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnlichkeit iſt eine Natur, die ihre eigenen Geſetze und Springfedern an ihr ſelbſt hat; es kann der Moralität daher nicht Ernſt damit ſeyn, die Triebfe-

der der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu ſeyn. Denn indem dieſe ihre eigne feſte Beſtimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, ſo wäre vielmehr das Bewußtſeyn, dem ſie gemäß wären, ihnen gemäß; eine Gemäßheit, welche ſich das moraliſche Selbſtbewußtſeyn verbittet. Die Harmonie beider iſt alſo nur an ſich und poſtulirt. — In dem moraliſchen Handeln war ſo eben die gegenwärtige Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgeſtellt, dieß aber iſt nun verſtellt; ſie iſt jenſeits des Bewußtſeyns in einer neblichten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterſcheiden noch zu begreifen iſt; denn mit dem Begreifen dieſer Einheit, das wir ſo eben verſuchten, ging es nicht. — In dieſem Anſich giebt aber überhaupt das Bewußtſeyn ſich auf. Dieſes Anſich iſt ſeine moraliſche Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erſtern auf eine Weiſe gemäß iſt, die nicht zu faſſen iſt. — Darum iſt dieſe Vollendung wieder nur eine Verſtellung der Sache, denn in der That gäbe in ihr vielmehr die Moralität ſelbſt ſich auf, denn ſie iſt nur Bewußtſeyn des abſoluten Zwecks als des reinen, alſo im Gegenſatze gegen alle andern Zwecke; ſie iſt eben ſo die Thätigkeit dieſes reinen Zwecks, als ſie ſich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmiſchung derſelben und ihres Gegenſatzes und Kampfes mit ihr bewußt iſt. — Daß es mit der moraliſchen Vollendung nicht Ernſt iſt, ſpricht das Bewußtſeyn unmittelbar ſelbſt darin aus, daß es ſie in die Unendlichkeit hinaus verſtellt, d. h. ſie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr iſt ihm alſo nur dieſer Zwiſchenzuſtand der Nichtvollendung das Gültige; ein Zuſtand, der aber doch ein Fortſchreiten zur Vollendung wenigſtens ſeyn ſoll. Allein er kann auch dieß nicht ſeyn, denn das Fortſchreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derſelben. Das Ziel nämlich wäre das obige Nichts oder Aufheben der Mora-

lität und des Bewußtſeyns ſelbſt; dem Nichts aber immer näher und näher kommen heißt abnehmen. Außerdem nähme Fortſchreiten überhaupt eben ſo, wie Abnehmen, Unterſchiede der Größe in der Moralität an; allein von dieſen kann in ihr keine Rede ſeyn. In ihr als dem Bewußtſeyn, welchem der ſittliche Zweck die reine Pflicht iſt, iſt an eine Verſchiedenheit überhaupt nicht, am wenigſten an die oberflächliche der Größe zu denken; es giebt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es alſo mit der moraliſchen Vollendung nicht Ernſt iſt, ſondern vielmehr mit dem Mittelzuſtande, d. h. wie ſo eben erörtert, mit der Nichtmoralität, ſo kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des erſten Poſtulats zurück. Es iſt nämlich nicht abzuſehen, wie Glückſeligkeit für dieß moraliſche Bewußtſeyn um ſeiner Würdigkeit willen zu fordern iſt. Es iſt ſeiner Nichtvollendung ſich bewußt, und kann daher die Glückſeligkeit in der That nicht als Verdienſt, nicht als etwas, deſſen es würdig wäre, fordern, ſondern ſie nur aus einer freien Gnade, d. h. die Glückſeligkeit als ſolche an und für ſich ſelbſt verlangen, und nicht aus jenem abſoluten Grunde ſondern nach Zufall und Willkür erwarten. — Die Nichtmoralität ſpricht eben hierin aus, was ſie iſt, — daß es nicht um die Moralität ſondern um die Glückſeligkeit an und für ſich ohne Beziehung auf jene zu thun iſt.

Durch dieſe zweite Seite der moraliſchen Weltanſchauung wird auch noch die andere Behauptung der erſtern aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückſeligkeit vorausgeſetzt wird. — Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, daß es in dieſer Gegenwart dem Moraliſchen oft ſchlecht, dem Unmoraliſchen hingegen oft glücklich gehe. Allein der Zwiſchenzuſtand der unvollendeten Moralität, der ſich als das Weſentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daß dieſe Wahrnehmung und ſeynſollende Erfahrung nur eine Verſtellung der

Sache iſt. Denn da die Moralität unvollendet, d. h. die Moralität in der That nicht iſt, was kann an der Erfahrung ſeyn, daß es ihr ſchlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daß es um die Glückſeligkeit an und für ſich zu thun iſt, ſo zeigt es ſich, daß bei Beurtheilung, es gehe dem Unmoraliſchen gut, nicht ein Unrecht gemeint war, das hier Statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines Unmoraliſchen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet iſt, an ſich hinweg, hat alſo nur einen willkürlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung iſt dadurch allein dieſer, daß einigen die Glückſeligkeit an und für ſich nicht zukommen ſollte, d. h. er iſt Neid, der ſich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das ſo genannte Glück zu Theil werden ſollte, iſt die gute Freundſchaft, die ihnen und ſich ſelbſt dieſe Gnade, d. h. dieſen Zufall gönnt und wünſcht.

Die Moralität alſo im moraliſchen Bewußtſeyn iſt unvollendet; dieß iſt es, was jetzt aufgeſtellt wird, aber es iſt ihr Weſen nur das Vollendete, Reine zu ſeyn; die unvollendete Moralität iſt daher unrein, oder ſie iſt Immoralität. Die Moralität ſelbſt iſt alſo in einem andern Weſen als in dem wirklichen Bewußtſeyn; es iſt ein heiliger moraliſcher Geſetzgeber. — Die im Bewußtſeyn unvollendete Moralität, welche der Grund dieſes Poſtulirens iſt, hat zunächſt die Bedeutung, daß die Moralität, indem ſie im Bewußtſeyn als wirklich geſetzt wird, in der Beziehung auf ein Anderes, auf ein Daſeyn ſteht, alſo ſelbſt an ihr das Andersſeyn oder den Unterſchied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moraliſchen Geboten entſteht. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn hält aber zugleich dieſe vielen Pflichten für unweſentlich; denn es iſt nur um die Eine reine Pflicht zu thun, und für es haben ſie, inſofern ſie beſtimmte ſind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit alſo nur in einem Andern haben, und ſind, was ſie

für es nicht ſind, heilig durch einen heiligen Geſetzgeber. — Allein dieß iſt ſelbſt wieder nur eine Verſtellung der Sache. Denn das moraliſche Selbſtbewußtſeyn iſt ſich das Abſolute, und Pflicht ſchlechthin nur das, was es als Pflicht weiß. Es weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig iſt, iſt an ſich nicht heilig, und was an ſich nicht heilig iſt, kann durch das heilige Weſen nicht geheiligt werden. Es iſt dem moraliſchen Bewußtſeyn auch überhaupt damit nicht Ernſt, Etwas durch ein anderes Bewußtſeyn, als es ſelbſt iſt, heiligen zu laſſen; denn es iſt ihm ſchlechthin nur das heilig, was ihm durch ſich ſelbſt und in ihm heilig iſt. — Es iſt alſo eben ſo wenig damit Ernſt, daß dieß andere Weſen ein heiliges ſey, denn in ihm ſollte Etwas zur Weſenheit gelangen, was für das moraliſche Bewußtſeyn, d. h. an ſich keine Weſenheit hat.

Wenn das heilige Weſen poſtulirt wurde, daß in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, ſondern als eine Vielheit beſtimmter Pflichten ihre Gültigkeit hätte, ſo muß alſo dieſes wieder verſtellt und das andere Weſen allein inſofern heilig ſeyn, als in ihm nur die reine Pflicht Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Weſen, nicht in dem moraliſchen Bewußtſeyn. Obſchon in ihm die reine Moralität allein zu gelten ſcheint, ſo muß doch dieſes anders geſtellt werden, denn es iſt zugleich natürliches Bewußtſeyn. Die Moralität iſt in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, alſo nicht an und für ſich, ſondern eine Zufälligkeit des freien Willens; in ihm aber als reinem Willen eine Zufälligkeit des Wiſſens; an und für ſich iſt die Moralität daher in einem andern Weſen.

Dieſes Weſen iſt alſo hier die rein vollendete Moralität darum, weil ſie in ihm nicht in Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit ſteht. Allein die Realität der reinen Pflicht iſt ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Das mora-

liſche Bewußtſeyn ſetzt ſeine Unvollkommenheit darin, daß in ihm die Moralität eine poſitive Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm dieß für ein weſentliches Moment derſelben gilt, daß ſie ſchlechthin nur eine negative Beziehung darauf habe. Das reine moraliſche Weſen dagegen, weil es erhaben über den Kampf mit der Natur und Sinnlichkeit iſt, ſteht nicht in einer negativen Beziehung darauf. Es bleibt ihm alſo in der That nur die poſitive Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was ſo eben als das Unvollendete, als das Unmoraliſche galt. Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, ſo daß ſie eben ſo ſehr ohne poſitive Beziehung auf dieſe wäre, wäre eine bewußtloſe unwirkliche Abſtraktion, worin der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Willen und Thun zu ſeyn, ſchlechthin aufgehoben wäre. Dieſes ſo rein moraliſche Weſen iſt daher wieder eine Verſtellung der Sache und aufzugeben.

In dieſem rein moraliſchen Weſen aber nähern ſich die Momente des Widerſpruchs, in welchem dieß ſynthetiſche Vorſtellen ſich herumtreibt, und die entgegengeſetzten Auchs, die es, ohne dieſe ſeine Gedanken zuſammenzubringen, auf einander folgen und ein Gegentheil immer durch das andere ablöſen läßt, ſo ſehr, daß das Bewußtſeyn hier ſeine moraliſche Weltanſchauung aufgeben und in ſich zurückfliehen muß.

Es erkennt ſeine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengeſetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt iſt, welche Theils die Moralität ſelbſt als ſolche trübt, Theils eine Menge von Pflichten entſtehen macht, durch die es im konkreten Falle des wirklichen Handelns in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall iſt die Konkretion vieler moraliſchen Beziehungen, wie ein Gegenſtand der Wahrnehmung überhaupt ein Ding von vielen Eigenſchaften iſt; und indem die beſtimmte Pflicht Zweck iſt, hat ſie einen Inhalt und ihr Inhalt iſt ein Theil des Zwecks und die Moralität nicht rein.

— Dieſe hat alſo in einem andern Weſen ihre Realität. Aber dieſe Realität heißt nichts anderes, als daß die Moralität hier an und für ſich ſey, — für ſich, d. h. Moralität eines Bewußtſeyns ſey, an ſich, d. h. Daſeyn und Wirklichkeit habe. — In jenem erſten unvollendeten Bewußtſeyn iſt die Moralität nicht ausgeführt; ſie iſt darin das Anſich im Sinne eines Gedankendinges; denn ſie iſt mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewußtſeyns vergeſellſchaftet, die ihren Inhalt ausmacht, und Natur und Sinnlichkeit iſt das moraliſch Nichtige. — In dem zweiten iſt die Moralität als vollendet und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber dieſe Vollendung beſteht eben darin, daß die Moralität in einem Bewußtſeyn Wirklichkeit, ſo wie freie Wirklichkeit, Daſeyn überhaupt hat, nicht das Leere ſondern das Erfüllte Inhaltsvolle iſt; — d. h. die Vollendung der Moralität wird darin geſetzt, daß das, was ſo eben als das moraliſch Nichtige beſtimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden iſt. Sie ſoll das eine Mal ſchlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abſtraktion Gültigkeit, aber eben ſo wohl in dieſer Weiſe keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit ſoll darin beſtehen, der Wirklichkeit entgegengeſetzt und von ihr ganz frei und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu ſeyn.

Der Synkretismus dieſer Widerſprüche, der in der moraliſchen Weltanſchauung aus einander gelegt iſt, fällt in ſich zuſammen, indem der Unterſchied, worauf er beruht, von ſolchem, das nothwendig gedacht und geſetzt werden müſſe und doch zugleich unweſentlich ſey, zu einem Unterſchiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein Verſchiedenes geſetzt wird, ſowohl als das Nichtige wie als das Reelle, iſt ein und eben daſſelbe, das Daſeyn und die Wirklichkeit; und was abſolut nur als das Jenſeits des wirklichen Seyns und Bewußtſeyns, und eben ſo wohl nur in ihm und

als ein Jenſeits das Nichtige ſeyn ſoll, iſt die reine Pflicht und das Wiſſen derſelben als des Weſens. Das Bewußtſeyn, das dieſen Unterſchied macht, der keiner iſt, die Wirklichkeit für das Nichtige und das Reale zugleich, — die reine Moralität eben ſo für das wahre Weſen ſo wie für das Weſenloſe ausſagt, ſpricht die Gedanken, die es vorher trennte, zuſammen aus, ſpricht es ſelbſt aus, daß es ihm mit dieſer Beſtimmung und der Auseinanderſtellung der Momente des Selbſts und des Anſichs nicht Ernſt iſt, ſondern daß es das, was es als das abſolute außer dem Bewußtſeyn Seyende ausſagt, vielmehr in dem Selbſt des Selbſtbewußtſeyns eingeſchloſſen behält, und was es als das abſolut Gedachte oder das abſolute Anſich ausſagt, eben darum für ein nicht Wahrheit Habendes nimmt. — Es wird für das Bewußtſeyn, daß das Auseinanderſtellen dieſer Momente eine Verſtellung iſt, und es wäre Heuchelei, wenn es ſie doch beibehielte. Aber als moraliſches reines Selbſtbewußtſeyn flieht es aus dieſer Ungleichheit ſeines Vorſtellens mit dem, was ſein Weſen iſt, aus dieſer Unwahrheit, welche das für wahr ausſagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abſcheu in ſich zurück. Es iſt reines Gewiſſen, welches eine ſolche moraliſche Weltvorſtellung verſchmäht; es iſt in ſich ſelbſt der einfache ſeiner gewiſſe Geiſt, der ohne die Vermittlung jener Vorſtellungen unmittelbar gewiſſenhaft handelt und in dieſer Unmittelbarkeit ſeine Wahrheit hat. — Wenn aber dieſe Welt der Verſtellung nichts anderes als die Entwicklung des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns in ſeinen Momenten und hiermit ſeine Realität iſt, ſo wird es durch ſein Zurückgehen in ſich ſeinem Weſen nach nichts anderes werden; ſein Zurückgehen in ſich iſt vielmehr nur das erlangte Bewußtſeyn, daß ſeine Wahrheit eine vorgegebene iſt. Es müßte ſie noch immer für ſeine Wahrheit ausgeben, denn es müßte ſich als gegenſtändliche Vorſtellung ausſprechen und darſtellen, aber wüßte, daß dieß nur eine Verſtellung iſt; es wäre hiermit in

der That die Heuchelei und jenes Verſchmähen jener Verſtellung ſchon die erſte Aeußerung der Heuchelei.

c. Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeihung.

Die Antinomie der moraliſchen Weltanſchauung, daß es ein moraliſches Bewußtſeyn giebt und daß es keines giebt, — oder daß das Gelten der Pflicht ein Jenſeits des Bewußtſeyns iſt und umgekehrt nur in ihm Statt findet, war in die Vorſtellung zuſammengefaßt worden, worin das nichtmoraliſche Bewußtſeyn für moraliſch gelte, ſein zufälliges Wiſſen und Wollen für vollwichtig angenommen und die Glückſeligkeit ihm aus Gnade zu Theil werde. Dieſe ſich ſelbſt widerſprechende Vorſtellung nahm das moraliſche Selbſtbewußtſeyn nicht über ſich, ſondern verlegte ſie in ein ihm anderes Weſen. Aber dieß Hinausſetzen deſſen, was es als nothwendig denken muß, außer ſich ſelbſt iſt eben ſo der Widerſpruch der Form nach, wie jener es dem Inhalte nach iſt. Weil aber an ſich eben das, was als widerſprechend erſcheint und in deſſen Trennung und Wiederauflöſung die moraliſche Weltanſchauung ſich herumtreibt, daſſelbe iſt, die reine Pflicht nämlich als das reine Wiſſen nichts anderes als das Selbſt des Bewußtſeyns, und das Selbſt des Bewußtſeyns das Seyn und Wirklichkeit; — eben ſo was jenſeits des wirklichen Bewußtſeyns ſeyn ſoll, nichts anderes als das reine Denken, alſo in der That das Selbſt iſt, ſo geht für uns oder an ſich das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurück und weiß dasjenige Weſen als ſich ſelbſt, worin das Wirkliche zugleich reines Wiſſen und reine Pflicht iſt. Es ſelbſt iſt ſich das in ſeiner Zufälligkeit Vollgültige, das ſeine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wiſſen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß.

Dieß Selbſt des Gewiſſens, der ſeiner unmittelbar als der abſoluten Wahrheit und des Seyns gewiſſe Geiſt, iſt das dritte Selbſt, das uns aus der dritten Welt des Geiſtes

geworden iſt, und iſt mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche ſich als die Wahrheit der ſittlichen Welt darſtellt, iſt das Selbſt der Perſon; ihr Daſeyn iſt das Anerkanntſeyn. Wie die Perſon das ſubſtanzleere Selbſt iſt, ſo iſt dieß ihr Daſeyn eben ſo die abſtrakte Wirklichkeit; die Perſon gilt und zwar unmittelbar; das Selbſt iſt der in dem Elemente ſeines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er iſt ohne die Abtrennung von ſeiner Allgemeinheit, beide daher nicht in Bewegung und Beziehung auf einander, das Allgemeine iſt ohne Unterſcheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbſts, noch iſt das Selbſt durch ſich ſelbſt erfüllt. — Das zweite Selbſt iſt die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der ſich wiedergegebene Geiſt der Entzweiung, — die abſolute Freiheit. In dieſem Selbſt tritt jene erſte unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit aus einander; das Allgemeine, das eben ſo rein geiſtiges Weſen, Anerkanntſeyn oder allgemeiner Willen und Wiſſen bleibt, iſt Gegenſtand und Inhalt des Selbſts und ſeine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbſt freien Daſeyns: es kommt in dieſem Selbſt daher zu keiner Erfüllung und zu keinem poſitiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn läßt ſeine Allgemeinheit zwar frei, ſo daß ſie eine eigne Natur wird, und eben ſo hält es ſie in ſich als aufgehoben feſt. Aber es iſt nur das verſtellende Spiel der Abwechslung dieſer beiden Beſtimmungen. Als Gewiſſen erſt hat es in ſeiner Selbſtgewißheit den Inhalt für die vorhin leere Pflicht ſo wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil dieſe Selbſtgewißheit eben ſo das Unmittelbare iſt, das Daſeyn ſelbſt.

Zu dieſer ſeiner Wahrheit gelangt verläßt alſo oder hebt das moraliſche Selbſtbewußtſeyn vielmehr die Trennung in ſich ſelbſt auf, woraus die Verſtellung entſprungen, die Trennung des Anſich und des Selbſts, der reinen Pflicht als des rei-

nen Zwecks und der Wirklichkeit als einer dem reinen Zwecke entgegengeſetzten Natur und Sinnlichkeit. Es iſt ſo in ſich zurückgekehrt konkreter moraliſcher Geiſt, der nicht am Bewußtſeyn der reinen Pflicht ſich einen leeren Maaßſtab giebt, welcher dem wirklichen Bewußtſeyn entgegengeſetzt wäre, ſondern die reine Pflicht eben ſo wie die ihr entgegengeſetzte Natur ſind aufgehobene Momente; er iſt in unmittelbarer Einheit ſich verwirklichendes moraliſches Weſen, und die Handlung unmittelbar konkrete moraliſche Geſtalt.

Es iſt ein Fall des Handelns vorhanden; er iſt eine gegenſtändliche Wirklichkeit für das wiſſende Bewußtſeyn. Dieſes als Gewiſſen weiß ihn auf unmittelbare konkrete Weiſe, und er iſt zugleich nur, wie es ihn weiß. Zufällig iſt das Wiſſen, inſofern es ein anderes iſt als der Gegenſtand; der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt aber iſt nicht mehr ein ſolches zufälliges Wiſſen und Erſchaffen von Gedanken in ſich, von denen die Wirklichkeit verſchieden wäre, ſondern indem die Trennung des Anſich und des Selbſts aufgehoben iſt, ſo iſt der Fall unmittelbar in der ſinnlichen Gewißheit des Wiſſens, wie er an ſich iſt, und er iſt nur ſo an ſich, wie er in dieſem Wiſſen iſt. — Das Handeln als die Verwirklichung iſt hierdurch die reine Form des Willens; die bloße Umkehrung der Wirklichkeit als eines ſeyenden Falles in eine gethane Wirklichkeit, der bloßen Weiſe des gegenſtändlichen Wiſſens in die Weiſe des Wiſſens von der Wirklichkeit als einem vom Bewußtſeyn Hervorgebrachten. Wie die ſinnliche Gewißheit unmittelbar in das Anſich des Geiſtes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt iſt, ſo iſt auch dieſe Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Intereſſe des von ihm wiſſenden Bewußtſeyns beſtimmt iſt. — Das Gewiſſen ſondert ferner die Umſtände des Falles nicht in verſchiedene Pflichten ab. Es verhält ſich nicht als poſitives allgemeines Medium, worin die vielen Pflich-

ten, jede für ſich, unverrückte Subſtantialität erhielten, ſo daß entweder gar nicht gehandelt werden könnte, weil jeder konkrete Fall die Entgegenſetzung überhaupt und als moraliſcher Fall die Entgegenſetzung der Pflichten enthält, in der Beſtimmung des Handelns alſo Eine Seite, Eine Pflicht immer verletzt würde; — oder daß, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengeſetzten Pflichten wirklich einträte. Das Gewiſſen iſt vielmehr das negative Eins oder abſolute Selbſt, welches dieſe verſchiedenen moraliſchen Subſtanzen vertilgt; es iſt einfaches pflichtmäßiges Handeln, das nicht dieſe oder jene Pflicht erfüllt, ſondern das konkrete Rechte weiß und thut. Es iſt daher überhaupt erſt das moraliſche Handeln als Handeln, worein das vorhergehende thatloſe Bewußtſeyn der Moralität übergegangen iſt. — Die konkrete Geſtalt der That mag vom unterſcheidenden Bewußtſeyn in verſchiedene Eigenſchaften, d. h. hier in verſchiedene moraliſche Beziehungen analyſirt und dieſe entweder jede, wie es ſeyn muß, wenn ſie Pflicht ſeyn ſoll, für abſolut geltend ausgeſagt oder auch verglichen und geprüft werden. In der einfachen moraliſchen Handlung des Gewiſſens ſind die Pflichten ſo verſchüttet, daß allen dieſen einzelnen Weſen unmittelbar Abbruch gethan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewißheit des Gewiſſens gar nicht Statt findet.

Eben ſo wenig iſt im Gewiſſen jene hin und hergehende Ungewißheit des Bewußtſeyns vorhanden, welches bald die ſo genannte reine Moralität außer ſich in ein anderes heiliges Weſen ſetzt und ſich ſelbſt als das Unheilige gilt, bald aber auch wieder die moraliſche Reinheit in ſich und die Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Moraliſchen in das andere Weſen ſetzt.

Es entſagt allen dieſen Stellungen und Verſtellungen der moraliſchen Weltanſchauung, indem es dem Bewußtſeyn entſagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widerſprechend faßt.

Nach dieſem letztern handle ich moraliſch, indem ich mir bewußt bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend etwas Anderes, dieß heißt in der That, indem ich nicht handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines Andern, einer Wirklichkeit, die vorhanden iſt, und einer, die ich hervorbringen will, bewußt, habe einen beſtimmten Zweck und erfülle eine beſtimmte Pflicht; es iſt was Anderes darin als die reine Pflicht, die allein beabſichtiget werden ſollte. — Das Gewiſſen iſt dagegen das Bewußtſeyn darüber, daß, wenn das moraliſche Bewußtſeyn die reine Pflicht als das Weſen ſeines Handelns ausſagt, dieſer reine Zweck eine Verſtellung der Sache iſt; denn die Sache ſelbſt iſt, daß die reine Pflicht in der leeren Abſtraktion des reinen Denkens beſteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer beſtimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewußtſeyns ſelbſt und deſſelben nicht als eines Gedankendings ſondern als eines Einzelnen iſt. Das Gewiſſen hat für ſich ſelbſt ſeine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt. Dieſe unmittelbare konkrete Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt das Weſen; ſie nach dem Gegenſatze des Bewußtſeyns betrachtet, ſo iſt die eigne unmittelbare Einzelnheit der Inhalt des moraliſchen Thuns; und die Form deſſelben iſt eben dieſes Selbſt als reine Bewegung, nämlich als das Wiſſen oder die eigne Ueberzeugung.

Dieß in ſeiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, ſo erfaßte das moraliſche Bewußtſeyn ſich nur als das Anſich oder Weſen; als Gewiſſen aber erfaßt es ſein Fürſichſeyn oder ſein Selbſt. — Der Widerſpruch der moraliſchen Weltanſchauung löſt ſich auf, d. h. der Unterſchied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt ſich kein Unterſchied zu ſeyn und er läuft in die reine Negativität zuſammen; dieſe aber iſt eben das Selbſt; ein einfaches Selbſt, welches eben ſo wohl reines Wiſſen, als Wiſſen ſeiner als dieſes einzel-

nen Bewußtſeyns iſt. Dieß Selbſt macht daher den Inhalt des vorher leeren Weſens aus, denn es iſt das Wirkliche, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Weſen fremde und in eignen Geſetzen ſelbſtſtändige Natur zu ſeyn. Es iſt als das Negative der Unterſchied des reinen Weſens, ein Inhalt und zwar ein ſolcher, welcher an und für ſich gilt.

Ferner iſt dieß Selbſt als reines ſich ſelbſtgleiches Wiſſen das ſchlechthin Allgemeine, ſo daß eben dieß Wiſſen als ſein eignes Wiſſen, als Ueberzeugung die Pflicht iſt. Die Pflicht iſt nicht mehr das dem Selbſt gegenübertretende Allgemeine, ſondern iſt gewußt, in dieſer Getrenntheit kein Gelten zu haben; es iſt jetzt das Geſetz, das um des Selbſts willen, nicht um deſſen willen das Selbſt iſt. Das Geſetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des Fürſichſeyns ſondern auch des Anſichſeyns, denn dieß Wiſſen iſt um ſeiner Sichſelbſtgleichheit willen eben das Anſich. Dieß Anſich trennt ſich auch im Bewußtſeyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürſichſeyn; ſo gegenübertretend iſt es Seyn, Seyn für Anderes. — Die Pflicht eben wird jetzt als Pflicht, die vom Selbſt verlaſſen iſt, gewußt, nur Moment zu ſeyn, ſie iſt von ihrer Bedeutung, abſolutes Weſen zu ſeyn, zum Seyn, das nicht Selbſt, nicht für ſich iſt, herabgeſunken und alſo Seyn für Anderes. Aber dieß Seyn für Anderes bleibt eben darum weſentliches Moment, weil das Selbſt als Bewußtſeyn den Gegenſatz des Fürſichſeyns und des Seyns für Anderes ausmacht, und jetzt die Pflicht an ihr unmittelbar Wirkliches, nicht mehr bloß das abſtrakte reine Bewußtſeyn iſt.

Dieß Seyn für Anderes iſt alſo die anſichſeyende vom Selbſt unterſchiedene Subſtanz. Das Gewiſſen hat die reine Pflicht oder das abſtrakte Anſich nicht aufgegeben, ſondern ſie iſt das weſentliche Moment, als Allgemeinheit ſich zu Andern zu verhalten. Es iſt das gemeinſchaftliche Element der Selbſtbewußtſeyn, und dieſes die Subſtanz, worin die That Be-

ſtehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den Andern. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn hat dieß Moment des Anerkanntſeyns, des reinen Bewußtſeyns, welches da iſt, nicht; und iſt dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein Anſich iſt ihm entweder das abſtrakte unwirkliche Weſen, oder das Seyn als eine Wirklichkeit, welche nicht geiſtig iſt. Die ſeyende Wirklichkeit des Gewiſſens aber iſt eine ſolche, welche Selbſt iſt, d. h. das ſeiner bewußte Daſeyn, das geiſtige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun iſt daher nur das Ueberſetzen ſeines einzelnen Inhalts in das gegenſtändliche Element, worin er allgemein und anerkannt iſt, und eben dieß, daß er anerkannt iſt, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich iſt die Handlung, weil die daſeyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wiſſen verknüpft, oder das Wiſſen von ſeinem Zwecke unmittelbar das Element des Daſeyns, das allgemeine Anerkennen iſt. Denn das Weſen der Handlung, die Pflicht beſteht in der Ueberzeugung des Gewiſſens von ihr; dieſe Ueberzeugung iſt eben das Anſich ſelbſt; es iſt das an ſich allgemeine Selbſtbewußtſeyn, oder das Anerkanntſeyn und hiermit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht Gethane iſt alſo unmittelbar ein ſolches, das Beſtand und Daſeyn hat. Es iſt alſo da keine Rede mehr davon, daß die gute Abſicht nicht zu Stande komme, oder daß es dem Guten ſchlecht gehe; ſondern das als Pflicht Gewußte vollführt ſich und kommt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmäßige das Allgemeine aller Selbſtbewußtſeyn, das Anerkannte und alſo Seyende iſt. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbſts aber iſt dieſe Pflicht das Seyn für Anderes, das Durchſichtige, das nur die Bedeutung gehaltloſer Weſenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die

geiſtige Realität eintrat, ſo war es der Begriff, daß das Ausſprechen der Individualität das Anundfürſich ſey. Aber die Geſtalt, welche dieſen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das ehrliche Bewußtſeyn, das ſich mit der abſtrakten Sache ſelbſt herumtrieb. Dieſe Sache ſelbſt war dort Prädikat; im Gewiſſen aber erſt iſt ſie Subjekt, das alle Momente des Bewußtſeyns an ihm geſetzt hat, und für welches alle dieſe Momente, Subſtantialität überhaupt, äußeres Daſeyn und Weſen des Denkens in dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt enthalten ſind. Subſtantialität überhaupt hat die Sache ſelbſt in der Sittlichkeit, äußeres Daſeyn in der Bildung, ſich ſelbſt wiſſende Weſenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewiſſen iſt ſie das Subjekt, das dieſe Momente an ihm ſelbſt weiß. Wenn das ehrliche Bewußtſeyn nur immer die leere Sache ſelbſt ergreift, ſo gewinnt dagegen das Gewiſſen ſie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch ſich giebt. Es iſt dieſe Macht dadurch, daß es die Momente des Bewußtſeyns als Momente weiß, und als ihr negatives Weſen ſie beherrſcht.

Das Gewiſſen in Beziehung auf die einzelnen Beſtimmungen des Gegenſatzes, der am Handeln erſcheint, und ſein Bewußtſeyn über die Natur derſelben betrachtet, verhält ſich zuerſt als Wiſſendes zur Wirklichkeit des Falles, worin zu handeln iſt. Inſofern das Moment der Allgemeinheit an dieſem Wiſſen iſt, gehört zum Wiſſen des gewiſſenhaften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeſchränkte Weiſe zu umfaſſen und alſo die Umſtände des Falles genau zu wiſſen und in Erwägung zu ziehen. Dieß Wiſſen aber, da es die Allgemeinheit als ein Moment kennt, iſt daher ein ſolches Wiſſen von dieſen Umſtänden, das ſich bewußt iſt, ſie nicht zu umfaſſen oder darin nicht gewiſſenhaft zu ſeyn. Die wahrhaft allgemeine und reine Beziehung des Wiſſens wäre eine Beziehung auf ein nicht Entgegengeſetztes, auf ſich ſelbſt; aber das Handeln durch den Gegenſatz, der in ihm weſentlich iſt,

bezieht ſich auf ein Negatives des Bewußtſeyns, auf eine an ſich ſeyende Wirklichkeit. Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtſeyns, das abſolut Andere oder die Mannigfaltigkeit an ſich, iſt ſie eine abſolute Vielheit der Umſtände, die ſich rückwärts in ihre Bedingungen, ſeitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewiſſenhafte Bewußtſeyn iſt ſich dieſer Natur der Sache und ſeines Verhältniſſes zu ihr bewußt, und weiß, daß es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieſer geforderten Allgemeinheit kennt, und daß ſein Vorgeben dieſer gewiſſenhaften Erwägung aller Umſtände nichtig iſt. Dieſe Kenntniß und Erwägung aller Umſtände aber iſt nicht gar nicht vorhanden; allein nur als Moment, als Etwas, das nur für Andere iſt; und ſein unvollſtändiges Wiſſen, weil es ſein Wiſſen iſt, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wiſſen.

Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit der Allgemeinheit des Weſens oder der Beſtimmung des Inhalts durchs reine Bewußtſeyn. — Das zum Handeln ſchreitende Gewiſſen bezieht ſich auf die vielen Seiten des Falles. Dieſer ſchlägt ſich aus einander, und eben ſo die Beziehung des reinen Bewußtſeyns auf ihn, wodurch die Mannigfaltigkeit des Falles eine Mannigfaltigkeit von Pflichten iſt. — Das Gewiſſen weiß, daß es unter ihnen zu wählen und zu entſcheiden hat; denn keine iſt in ihrer Beſtimmtheit oder in ihrem Inhalte abſolut, ſondern nur die reine Pflicht. Aber dieß Abſtraktum hat in ſeiner Realität die Bedeutung des ſelbſtbewußten Ich erlangt. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt ruht als Gewiſſen in ſich, und ſeine reale Allgemeinheit oder ſeine Pflicht liegt in ſeiner reinen Ueberzeugung von der Pflicht. Dieſe reine Ueberzeugung iſt als ſolche ſo leer als die reine Pflicht, rein in dem Sinne, daß nichts in ihr, kein beſtimmter Inhalt Pflicht iſt. Es ſoll aber gehandelt, es muß von dem Individuum beſtimmt werden; und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, in dem das Anſich die

Bedeutung des ſelbſtbewußten Ichs erlangt hat, weiß dieſe Beſtimmung und Inhalt in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt zu haben. Dieſe iſt als Beſtimmung und Inhalt das natürliche Bewußtſeyn, d. h. die Triebe und Neigungen. — Das Gewiſſen erkennt keinen Inhalt für es als abſolut, denn es iſt abſolute Negativität alles Beſtimmten. Es beſtimmt aus ſich ſelbſt; der Kreis des Selbſts aber, worein die Beſtimmtheit als ſolche fällt, iſt die ſogenannte Sinnlichkeit: einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt zu haben, findet ſich nichts bei der Hand, als ſie. — Alles, was in früheren Geſtalten als Gut oder Schlecht als Geſetz und Recht ſich darſtellte, iſt ein Anderes als die unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt; es iſt ein Allgemeines, das jetzt ein Seyn für Anderes iſt; oder anders betrachtet, ein Gegenſtand, welcher das Bewußtſeyn mit ſich ſelbſt vermittelnd zwiſchen es und ſeine eigne Wahrheit tritt und es vielmehr von ſich abſondert, als daß er ſeine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewiſſen aber iſt die Gewißheit ſeiner ſelbſt die reine unmittelbare Wahrheit; und dieſe Wahrheit iſt alſo ſeine als Inhalt vorgeſtellte unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt, d. h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit ſeines bewußtloſen natürlichen Seyns.

Dieſer Inhalt gilt zugleich als moraliſche Weſenheit oder als Pflicht. Denn die reine Pflicht iſt, wie ſchon bei dem Prüfen der Geſetze ſich ergab, ſchlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt. Hier hat ſie zugleich die weſentliche Form des Fürſichſeyns, und dieſe Form der individuellen Ueberzeugung iſt nichts anderes als das Bewußtſeyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon, daß ſie nur Moment, daß ſeine Subſtantialität ein Prädikat iſt, welches ſein Subjekt an dem Individuum hat, deſſen Willkür ihr den Inhalt giebt, jeden an dieſe Form knüpfen und ſeine Gewiſſenhaftigkeit an ihn heften kann. — Ein Individuum vermehrt ſein Eigenthum auf eine gewiſſe Weiſe; es iſt Pflicht, daß je-

des für die Erhaltung ſeiner ſelbſt wie auch ſeiner Familie, nicht weniger für die Möglichkeit ſorgt, ſeinen Nebenmenſchen nützlich zu werden und Hülfsbedürftigen Gutes zu thun. Das Individuum iſt ſich bewußt, daß dieß Pflicht iſt, denn dieſer Inhalt iſt unmittelbar in der Gewißheit ſeiner ſelbſt enthalten; es ſieht ferner ein, daß es dieſe Pflicht in dieſem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht dieſe gewiſſe Weiſe für Betrug; ſie halten ſich an andere Seiten des konkreten Falles, es aber hält dieſe Seite dadurch feſt, daß es ſich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewußt iſt. — So erfüllt das, was Andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht, gegen Andere ſeine Selbſtſtändigkeit zu behaupten; was ſie Feigheit nennen, — die Pflicht, ſich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichkeit für die Nebenmenſchen zu erhalten; was ſie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beide Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht ſo ungeſchickt ſeyn, nicht zu wiſſen, daß die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, Anderen nützlich zu ſeyn, Pflichten ſind, — nicht von der Pflichtmäßigkeit ihres Handelns überzeugt zu ſeyn und nicht zu wiſſen, daß in dem Wiſſen das Pflichtmäßige beſteht; ſonſt beginge ſie die Ungeſchicklichkeit, unmoraliſch zu ſeyn. Da die Moralität in dem Bewußtſeyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, ſo wird dem Handeln, das Feigheit, eben ſo wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, dieß nicht fehlen; das Abſtraktum, das Pflicht heißt, iſt wie jedes, ſo auch dieſes Inhalts fähig, es weiß alſo, was es thut, als Pflicht, und indem es dieß weiß und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige ſelbſt iſt, ſo iſt es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daſeyn.

Gegen dieſe Freiheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine paſſive Medium der reinen Pflicht und Wiſſens einlegt ſo gut als einen andern, hilft es nichts, zu behaupten, daß ein anderer Inhalt eingelegt werden ſollte; denn welcher es ſey,

jeder hat den *Makel der Beſtimmtheit* an ihm, von der das reine Wiſſen frei iſt, die es verſchmähen eben ſo wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt ſteht darin, daß er ein beſtimmter iſt, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben ſcheint, daß in ihm das Beſondere aufgehoben ſey. Es kann ſcheinen, daß, indem an dem wirklichen Falle die Pflicht ſich überhaupt in den *Gegenſatz* und dadurch den der *Einzelnheit* und *Allgemeinheit* entzweit, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine ſelbſt iſt, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiermit ſich ganz gemäß werden; ſo daß alſo z. B. die Handlung für das allgemeine Beſte der für das individuelle vorzuziehen ſey. Allein dieſe allgemeine Pflicht iſt überhaupt dasjenige, was als an und für ſich ſeyende Subſtanz, als Recht und Geſetz *vorhanden* iſt, und *unabhängig* von dem Wiſſen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Intereſſe des Einzelnen gilt; es iſt alſo gerade dasjenige, gegen deſſen *Form* die Moralität überhaupt gerichtet iſt. Was aber ſeinen *Inhalt* betrifft, ſo iſt auch er ein *beſtimmter*, inſofern das allgemeine Beſte dem Einzelnen *entgegengeſetzt* iſt; hiermit iſt ſein Geſetz ein ſolches, von welchem das Gewiſſen ſich ſchlechthin frei weiß und hinzu und davon zu thun, es zu unterlaſſen, ſo wie zu erfüllen, ſich die abſolute Befugniß giebt. — Alsdann iſt ferner jene Unterſcheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine der Natur des Gegenſatzes überhaupt nach nichts Feſtes. Sondern vielmehr was der Einzelne für ſich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu Gute; je mehr er für ſich geſorgt hat, deſto größer iſt nicht nur ſeine *Möglichkeit*, *Anderen* zu nützen; ſondern ſeine *Wirklichkeit* ſelbſt iſt nur dieß, im Zuſammenhange mit Anderen zu ſeyn und zu leben; ſein einzelner Genuß hat weſentlich die Bedeutung, damit Anderen das Seinige preiszugeben und ihnen zum Erwerb ihres Genuſſes zu verhelfen. In der Erfüllung

der Pflicht gegen den Einzelnen, alſo gegen ſich, wird alſo auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die Erwägung und Vergleichung der Pflichten, welche hier einträte, liefe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber Theils fällt die Moralität hierdurch der nothwendigen Zufälligkeit der Einſicht anheim, Theils iſt es gerade das Weſen des Gewiſſens, dieß Berechnen und Erwägen abzuſchneiden und ohne ſolche Gründe aus ſich zu entſcheiden.

Auf dieſe Weiſe handelt und erhält ſich alſo das Gewiſſen in der Einheit des Anſich- und des Fürſichſeyns, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und iſt der ſeiner gewiſſe Geiſt, der ſeine Wahrheit an ihm ſelbſt, in ſeinem Selbſt, in ſeinem Wiſſen, und darin als dem Wiſſen von der Pflicht hat. Er erhält ſich eben dadurch darin, daß was Poſitives in der Handlung iſt, ſowohl der Inhalt als die Form der Pflicht und das Wiſſen von ihr, dem Selbſt, der Gewißheit ſeiner angehört; was aber dem Selbſt als eignes Anſich gegenübertreten will, als nichts Wahres, nur als Aufgehobenes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das allgemeine Wiſſen überhaupt, ſondern ſeine Kenntniß von den Umſtänden. In die Pflicht, als das allgemeine Anſichſeyn, legt es den Inhalt ein, den es aus ſeiner natürlichen Individualität nimmt; denn er iſt der an ihm ſelbſt vorhandene; dieſer wird durch das allgemeine Medium, worin er iſt, die Pflicht, die es ausübt, und die leere reine Pflicht iſt eben hierdurch als Aufgehobenes oder als Moment geſetzt; dieſer Inhalt iſt ihre aufgehobene Leerheit oder die Erfüllung. — Aber eben ſo iſt das Gewiſſen von jedem Inhalt überhaupt frei; es abſolvirt ſich von jeder beſtimmten Pflicht, die als Geſetz gelten ſoll; in der Kraft der Gewißheit ſeiner ſelbſt hat es die Majeſtät der abſoluten Autarkie, zu binden und zu löſen. — Dieſe Selbſtbeſtimmung iſt darum unmittelbar das ſchlechthin

Pflichtmäßige; die Pflicht iſt das Wiſſen ſelbſt; dieſe einfache Selbſtheit aber iſt das Anſich; denn das *Anſich* iſt die reine Sichſelbſtgleichheit, und dieſe iſt in dieſem Bewußtſeyn. —

Dieß reine Wiſſen iſt unmittelbar *Seyn für Anderes*; denn als die reine Sichſelbſtgleichheit iſt es die *Unmittelbarkeit* oder das Seyn. Dieß Seyn iſt aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbſtheit Aller; oder das Handeln iſt anerkannt und daher wirklich. Dieß Seyn iſt das Element, wodurch das Gewiſſen unmittelbar mit allen Selbſtbewußtſeyn in der Beziehung der Gleichheit ſteht; und die Bedeutung dieſer Beziehung iſt nicht das ſelbſtloſe Geſetz ſondern das Selbſt des Gewiſſens.

Darin aber, daß dieß Rechte, was das Gewiſſen thut, zugleich *Seyn für Anderes* iſt, ſcheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, iſt ein *beſtimmter* Inhalt; er iſt zwar das *Selbſt* des Bewußtſeyns und darin ſein *Wiſſen* von ſich, ſeine *Gleichheit* mit ſich ſelbſt. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium *des Seyns* geſtellt, iſt dieſe Gleichheit nicht mehr *Wiſſen*, nicht mehr dieſes Unterſcheiden, welches ſeine Unterſchiede eben ſo unmittelbar aufhebt; ſondern im *Seyn* iſt der Unterſchied beſtehend geſetzt, und die Handlung eine *beſtimmte*, ungleich mit dem Elemente des Selbſtbewußtſeyns Aller, alſo nicht nothwendig anerkannt. Beide Seiten, das handelnde Gewiſſen und das allgemeine dieſe Handlung als Pflicht anerkennende Bewußtſeyn, ſind gleich *frei* von der Beſtimmtheit dieſes Thuns. Um dieſer Freiheit willen iſt die Beziehung in dem gemeinſchaftlichen Medium des Zuſammenhangs vielmehr ein Verhältniß der vollkommnen Ungleichheit; wodurch das Bewußtſeyn, für welches die Handlung iſt, ſich in vollkommner Ungewißheit über den handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt befindet. Er handelt, er ſetzt eine Beſtimmtheit als ſeyend; an dieß *Seyn* als an ſeine Wahrheit halten ſich die Andern und ſind darin ſeiner gewiß;

er hat darin ausgeſprochen, was ihm als Pflicht gilt. Allein er iſt frei von irgend einer beſtimmten Pflicht; er iſt da heraus, wo ſie meinen, daß er wirklich ſey; und dieß Medium des Seyns ſelbſt und die Pflicht als an ſich ſeyend gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen alſo hinſtellt, verſtellt er auch wieder oder vielmehr hat es unmittelbar verſtellt. Denn ſeine Wirklichkeit iſt ihm nicht dieſe hinausgeſtellte Pflicht und Beſtimmung, ſondern diejenige, welche er in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt hat.

Sie wiſſen alſo nicht, ob dieß Gewiſſen moraliſch gut oder ob es böſe iſt, oder vielmehr ſie können es nicht nur nicht wiſſen, ſondern müſſen es auch für böſe nehmen. Denn wie es frei von der Beſtimmtheit der Pflicht und von der Pflicht als an ſich ſeyender iſt, ſind ſie es gleichfalls. Was es ihnen hinſtellt, wiſſen ſie ſelbſt zu verſtellen; es iſt ein ſolches, wodurch nur das Selbſt eines Andern ausgedrückt iſt, nicht ihr eignes; ſie wiſſen ſich nicht nur frei davon ſondern müſſen es in ihrem eignen Bewußtſeyn auflöſen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbſt zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewiſſens iſt nicht nur dieſe von dem reinen Selbſt verlaßne Beſtimmung des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden ſoll, iſt es allein durch das Wiſſen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wiſſen ſeiner Selbſt in der That. Wenn die That aufhört dieſes Selbſt an ihr zu haben, hört ſie auf das zu ſeyn, was allein ihr Weſen iſt. Ihr Daſeyn von dieſem Bewußtſeyn verlaſſen wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erſchiene uns als ein Vollbringen ſeiner Luſt und Begierde. Was da ſeyn ſoll, iſt hier allein Weſenheit dadurch, daß es als ſich ſelbſt ausſprechende Individualität gewußt wird; und dieß Gewußtſeyn iſt es, was das Anerkannte iſt, und was, als ſolches, Daſeyn haben ſoll.

Das Selbſt tritt ins Daſeyn als Selbſt; der ſeiner ge-

wiſſe Geiſt exiſtirt als ſolcher für Andere; ſeine *unmittelbare* Handlung iſt nicht das, was gilt und wirklich iſt; nicht das *Beſtimmte*, nicht das *Anſichſeyende* iſt das Anerkannte, ſondern allein das ſich wiſſende *Selbſt* als ſolches. Das Element des Beſtehens iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; was in dieſes Element tritt, kann nicht die *Wirkung* der Handlung ſeyn, dieſe hält nicht darin aus und erhält kein Bleiben, ſondern nur das Selbſtbewußtſeyn iſt das Anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir ſehen hiermit wieder die *Sprache* als das Daſeyn des Geiſtes. Sie iſt das *für Andere* ſeyende Selbſtbewußtſeyn, welches unmittelbar *als ſolches vorhanden* und als *dieſes* allgemeines iſt. Sie iſt das ſich von ſich ſelbſt abtrennende Selbſt, das als reines Ich = Ich ſich gegenſtändlich wird, in dieſer Gegenſtändlichkeit ſich eben ſo als *dieſes* Selbſt erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zuſammenfließt und *ihr* Selbſtbewußtſeyn iſt; es vernimmt eben ſo ſich, als es von den Andern vernommen wird, und das Vernehmen iſt eben das *zum Selbſt gewordne Daſeyn*.

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, iſt nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerrißne Selbſt der Welt der Bildung, ſondern der in ſich zurückgekehrte ſeiner und in ſeinem Selbſt ſeiner Wahrheit oder ſeines Anerkennens gewiſſe und als dieſes Wiſſen anerkannte Geiſt. Die Sprache des ſittlichen Geiſtes iſt das Geſetz und der einfache Befehl und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit iſt; das moraliſche Bewußtſeyn hingegen iſt noch *ſtumm*, bei ſich in ſeinem Innern verſchloſſen, denn in ihm hat das Selbſt noch nicht Daſeyn, ſondern das Daſeyn und das *Selbſt* ſtehen erſt in äußerer Beziehung auf einander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte ſelbſtſtändiger und anerkannter Selbſtbewußtſeyn hervor, und das *daſeyende* Selbſt iſt unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieſer Vielheit einfaches An-

erkanntſeyn. Der Inhalt der Sprache des Gewiſſens iſt das ſich als Weſen wiſſende Selbſt. Dieß allein ſpricht ſie aus, und dieſes Ausſprechen iſt die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewußtſeyn ſpricht ſeine Ueberzeugung aus; dieſe Ueberzeugung iſt es, worin allein die Handlung Pflicht iſt; ſie gilt auch allein dadurch als Pflicht, daß die Ueberzeugung ausgeſprochen wird. Denn das allgemeine Selbſtbewußtſeyn iſt frei von der nur ſeyenden beſtimmten Handlung; ſie als Daſeyn gilt ihm nichts, ſondern die Ueberzeugung, daß ſie Pflicht iſt; und dieſe iſt in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heißt hier nicht ihren Inhalt aus der Form des Zwecks oder Fürſichſeyns in die Form der abſtrakten Wirklichkeit überſetzen, ſondern aus der Form der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt, die ihr Wiſſen oder Fürſichſeyn als das Weſen weiß, in die Form der Verſicherung, daß das Bewußtſeyn von der Pflicht überzeugt iſt und die Pflicht als Gewiſſen aus ſich ſelbſt weiß; dieſe Verſicherung verſichert alſo, daß es davon überzeugt iſt, daß ſeine Ueberzeugung das Weſen iſt.

Ob die Verſicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, wahr iſt, ob es wirklich die Pflicht iſt, was gethan wird, — dieſe Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewiſſen. — Bei jener Frage, ob die Verſicherung wahr iſt, würde vorausgeſetzt, daß die innere Abſicht von der vorgegebnen verſchieden ſey, d. h. daß das Wollen des einzelnen Selbſts, ſich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewußtſeyns trennen könne; der letztere wäre in die Rede gelegt, das erſtere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieſer Unterſchied des allgemeinen Bewußtſeyns und des einzelnen Selbſts iſt es eben, der ſich aufgehoben, und deſſen Aufheben das Gewiſſen iſt. Das unmittelbare Wiſſen des ſeiner gewiſſen Selbſts iſt Geſetz und Pflicht; ſeine Abſicht iſt dadurch, daß ſie ſeine Abſicht iſt, das

Rechte; es wird nur erfordert, daß es dieß wiſſe und daß es die Ueberzeugung davon, ſein Wiſſen und Wollen ſey das Rechte, ſage. Das Ausſprechen dieſer Verſicherung hebt an ſich ſelbſt die Form ſeiner Beſonderheit auf; es anerkennt darin die nothwendige Allgemeinheit des Selbſts; indem es ſich Gewiſſen nennt, nennt es ſich reines ſich ſelbſt Wiſſen und reines abſtraktes Wollen, d. h. es nennt ſich ein allgemeines Wiſſen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen gleich iſt, denn ſie ſind eben dieß reine ſich Wiſſen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des ſeiner gewiſſen Selbſts, in dieſem Wiſſen, daß das Selbſt das Weſen iſt, liegt das Weſen des Rechten. — Wer alſo ſagt, er handle ſo aus Gewiſſen, der ſpricht wahr, denn ſein Gewiſſen iſt das wiſſende und wollende Selbſt. Er muß dieß aber weſentlich ſagen, denn dieß Selbſt muß zugleich allgemeines Selbſt ſeyn. Dieß iſt es nicht in dem Inhalt der Handlung, denn dieſer iſt um ſeiner Beſtimmtheit willen an ſich gleichgültig; ſondern die Allgemeinheit liegt in der Form derſelben; dieſe Form iſt es, welche als wirklich zu ſetzen iſt; ſie iſt das Selbſt, das als ſolches in der Sprache wirklich iſt, ſich als das Wahre ausſagt, eben darin alle Selbſt anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewiſſen alſo in der Majeſtät ſeiner Erhabenheit über das beſtimmte Geſetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in ſein Wiſſen und Wollen; es iſt die moraliſche Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wiſſens als göttliche Stimme weiß, und indem ſie an dieſem Wiſſen eben ſo unmittelbar das Daſeyn weiß, iſt ſie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie iſt ebenſo der Gottesdienſt in ſich ſelbſt; denn ihr Handeln iſt das Anſchauen dieſer ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieſer einſame Gottesdienſt iſt zugleich weſentlich der Gottesdienſt einer Gemeinde, und das reine innere ſich ſelbſt

Wiſſen und Vernehmen geht zum Momente des Bewußtſeyns fort. Die Anſchauung ſeiner iſt ſein gegenſtändliches Daſeyn, und dieß gegenſtändliche Element iſt das Ausſprechen ſeines Wiſſens und Wollens als eines Allgemeinen. Durch dieß Ausſprechen wird das Selbſt zum Geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Beſtehen ſeines Thuns iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; das Ausſprechen des Gewiſſens aber ſetzt die Gewißheit ſeiner ſelbſt als reines und dadurch als allgemeines Selbſt; die Andern laſſen die Handlung um dieſer Rede willen, worin das Selbſt als das Weſen ausgedrückt und anerkannt iſt, gelten. Der Geiſt und die Subſtanz ihrer Verbindung iſt alſo die gegenſeitige Verſicherung von ihrer Gewiſſenhaftigkeit, guten Abſichten, das Erfreuen über dieſe wechſelſeitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wiſſens und Ausſprechens, des Hegens und Pflegens ſolcher Vortrefflichkeit. — Inſofern dieß Gewiſſen ſein abſtraktes Bewußtſeyn noch von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſcheidet, hat es ſein Leben nur verborgen in Gott; er iſt zwar unmittelbar ſeinem Geiſt und Herzen, ſeinem Selbſt gegenwärtig; aber das Offenbare, ſein wirkliches Bewußtſeyn und die vermittelnde Bewegung deſſelben iſt ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Weſens. Allein in der Vollendung des Gewiſſens hebt ſich der Unterſchied ſeines abſtrakten und ſeines Selbſtbewußtſeyns auf. Es weiß, daß das abſtrakte Bewußtſeyn eben dieſes Selbſt, dieſes ſeiner gewiſſe Fürſichſeyn iſt, daß in der Unmittelbarkeit der Beziehung des Selbſts auf das Anſich, das außer dem Selbſt geſetzt das abſtrakte Weſen und das ihm Verborgne iſt, eben die Verſchiedenheit aufgehoben iſt. Denn diejenige Beziehung iſt eine vermittelnde, worin die Bezognen nicht ein und daſſelbe, ſondern ein Anderes für einander und nur in einem Dritten eins ſind; die unmittelbare Beziehung aber heißt in der That nichts an-

deres als die Einheit. Das Bewußtſeyn über die Gedankenloſigkeit, dieſe Unterſchiede, die keine ſind, noch für Unterſchiede zu halten, erhoben weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Weſens in ihm als Einheit des Weſens und ſeines Selbſts, ſein Selbſt alſo als das lebendige Anſich, und dieß ſein Wiſſen als die Religion, die als angeſchautes oder daſeyendes Wiſſen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geiſt iſt.

Wir ſehen hiermit hier das Selbſtbewußtſeyn in ſein Innerſtes zurückgegangen, dem alle Aeußerlichkeit als ſolche verſchwindet, — in die Anſchauung des Ich = Ich, worin dieſes Ich alle Weſenheit und Daſeyn iſt. Es verſinkt in dieſem Begriffe ſeiner ſelbſt, denn es iſt auf die Spitze ſeiner Extreme getrieben, und zwar ſo, daß die unterſchiednen Momente, wodurch es real oder noch Bewußtſeyn iſt, nicht für uns nur dieſe reinen Extreme ſind, ſondern das, was es für ſich, und was ihm an ſich und was ihm Daſeyn iſt, zu Abſtraktionen verflüchtigt, die keinen Halt keine Subſtanz mehr für dieß Bewußtſeyn ſelbſt haben; und alles, was bisher für das Bewußtſeyn Weſen war, iſt in dieſe Abſtraktionen zurückgegangen. — Zu dieſer Reinheit geläutert, iſt das Bewußtſeyn ſeine ärmſte Geſtalt, und die Armuth, die ſeinen einzigen Beſitz ausmacht, iſt ſelbſt ein Verſchwinden; dieſe abſolute Gewißheit, in welche ſich die Subſtanz aufgelöſt hat, iſt die abſolute Unwahrheit, die in ſich zuſammenfällt; es iſt das abſolute Selbſtbewußtſeyn, in dem das Bewußtſeyn verſinkt.

Dieß Verſinken innerhalb ſeiner ſelbſt betrachtet, ſo iſt für das Bewußtſeyn die anſichſeyende Subſtanz, das Wiſſen als ſein Wiſſen. Als Bewußtſeyn iſt es in den Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes, der für es das Weſen iſt, getrennt; aber dieſer Gegenſtand eben iſt das vollkommen Durchſichtige, es iſt ſein Selbſt und ſein Bewußtſeyn iſt nur das Wiſſen von ſich. Alles Leben und alle geiſtige Weſenheit iſt in dieß Selbſt zurückgegangen und hat ſeine Verſchiedenheit von dem Ich ſelbſt

verloren. Die Momente des Bewußtſeyns ſind daher dieſe extremen Abſtraktionen, deren keine ſteht ſondern in der andern ſich verliert und ſie erzeugt. Es iſt der Wechſel des unglücklichen Bewußtſeyns mit ſich, der aber für es ſelbſt innerhalb ſeiner vorgeht und der Begriff der Vernunft zu ſeyn ſich bewußt iſt, der jenes nur an ſich iſt. Die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt ſchlägt ihr alſo als Bewußtſeyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenſtändlichkeit ſeines Fürſichſeyns um; aber dieſe erſchaffne Welt iſt ſeine Rede, die es eben ſo unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Dieſe Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daß es an und für ſich darin iſt; denn das Weſen iſt ihm kein Anſich, ſondern es ſelbſt; eben ſo wenig hat es Daſeyn, denn das Gegenſtändliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbſts zu ſeyn; ſo wie dieſes nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, ſich zum Dinge zu machen und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angſt, die Herrlichkeit ſeines Innern durch Handlung und Daſeyn zu beflecken, und um die Reinheit ſeines Herzens zu bewahren flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigenſinnigen Kraftloſigkeit, ſeinem zur letzten Abſtraktion zugeſpitzten Selbſt zu entſagen und ſich Subſtantialität zu geben oder ſein Denken in Seyn zu verwandeln und ſich dem abſoluten Unterſchiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenſtand, den es ſich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtſeyn der Leerheit; ſein Thun iſt das Sehnen, das in dem Werden ſeiner ſelbſt zum weſenloſen Gegenſtande ſich nur verliert, und über dieſen Verluſt hinaus und zurück zu ſich fallend ſich nur als Verlornes findet; — in dieſer durchſichtigen Reinheit ſeiner Momente eine unglückliche ſogenannte ſchöne Seele, verglimmt ſie in ſich, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflöſt.

Dieß ſtille Zuſammenfließen der markloſen Weſenheiten des verflüchtigten Lebens iſt aber noch in der andern Bedeutung

der Wirklichkeit des Gewiſſens und in der Erſcheinung ſeiner Bewegung zu nehmen und das Gewiſſen als handelnd zu betrachten. — Das gegenſtändliche Moment in dieſem Bewußtſeyn hat ſich oben als allgemeines Bewußtſeyn beſtimmt; das ſich ſelbſtwiſſende Wiſſen iſt als dieſes Selbſt unterſchieden vom andern Selbſt; die Sprache, in der ſich alle gegenſeitig als gewiſſenhaft handelnd anerkennen, dieſe allgemeine Gleichheit zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürſichſeyns, jedes Bewußtſeyn iſt aus ſeiner Allgemeinheit eben ſo ſchlechthin in ſich reflektirt; hierdurch tritt der Gegenſatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieſes Verhältniß und ſeine Bewegung iſt zu betrachten. — Oder dieſe Allgemeinheit und die Pflicht hat die ſchlechthin entgegengeſetzte Bedeutung der beſtimmten von dem Allgemeinen ſich ausnehmenden Einzelnheit, für welche die reine Pflicht nur die an die Oberfläche getretene und nach außen gekehrte Allgemeinheit iſt; die Pflicht liegt nur in den Worten und gilt als Seyn für Anderes. Das Gewiſſen zunächſt nur negativ gegen die Pflicht als dieſe beſtimmte vorhandne gerichtet, weiß ſich frei von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem beſtimmten Inhalte aus ſich ſelbſt anfüllt, hat es das poſitive Bewußtſeyn darüber, daß es als dieſes Selbſt ſich den Inhalt macht; ſein reines Selbſt als leeres Wiſſen iſt das Inhalts- und Beſtimmungsloſe; der Inhalt, den es ihm giebt, iſt aus ſeinem Selbſt als dieſem beſtimmten, aus ſich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewiſſenhaftigkeit ſeines Handelns iſt es ſich wohl ſeines reinen Selbſts, aber, im Zwecke ſeines Handelns als wirklichem Inhalt, ſeiner als dieſes beſondern Einzelnen und des Gegenſatzes desjenigen bewußt, was es für ſich und was es für Andere iſt, des Gegenſatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und ſeines Reflektirtſeyns aus ihr.

Wenn ſich ſo der Gegenſatz, in den das Gewiſſen als

handelnd eintritt, in ſeinem Innern ausdrückt, ſo iſt er zugleich die Ungleichheit nach Außen in dem Elemente des Daſeyns, die Ungleichheit ſeiner beſondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Beſonderheit beſteht darin, daß die beiden ſein Bewußtſeyn konſtituirenden Momente, das Selbſt und das Anſich mit ungleichem Werthe und zwar mit der Beſtimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit ſeiner ſelbſt das Weſen iſt gegen das Anſich oder das Allgemeine, das nur als Moment gilt. Dieſer innerlichen Beſtimmung ſteht alſo das Element des Daſeyns oder das allgemeine Bewußtſeyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Weſen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für ſich iſt, nur als aufgehobnes Moment gilt. Dieſem Feſthalten an der Pflicht gilt das erſte Bewußtſeyn als das Böſe, weil es die Ungleichheit ſeines Inſichſeyns mit dem Allgemeinen iſt, und indem dieſes zugleich ſein Thun als Gleichheit mit ſich ſelbſt als Pflicht und Gewiſſenhaftigkeit ausſpricht, als Heuchelei.

Die Bewegung dieſes Gegenſatzes iſt zunächſt die formelle Herſtellung der Gleichheit zwiſchen dem, was das Böſe in ſich iſt, und was es ausſpricht; es muß zum Vorſchein kommen, daß es böſe und ſo ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich, die Heuchelei muß entlarvt werden. — Dieſe Rückkehr der in ihr vorhandnen Ungleichheit in die Gleichheit iſt nicht darin ſchon zu Stande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu ſagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweiſe, daß ſie den Schein derſelben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtſeyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengeſetzten an ſich die Gleichheit und Uebereinſtimmung enthalten ſey. — Allein ſie iſt zugleich aus dieſem Anerkennen der Sprache eben ſo ſehr heraus und in ſich reflektirt, und darin, daß ſie das Anſichſeyende nur als ein Seyn für Anderes gebraucht, iſt viel-

mehr die eigne Verachtung deſſelben und die Darſtellung ſeiner Weſenloſigkeit für Alle enthalten. Denn was ſich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt ſich als ein Ding, das keine eigne Schwere in ſich hat.

Auch kommt dieſe Gleichheit weder durch das einſeitige Beharren des böſen Bewußtſeyns auf ſich, noch durch das Urtheil des Allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes ſich gegen das Bewußtſeyn der Pflicht verläugnet, und was dieſes für Schlechtigkeit, für abſolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen ausſagt, als ein Handeln nach dem innern Geſetze und Gewiſſen behauptet, ſo bleibt in dieſer einſeitigen Verſicherung der Gleichheit ſeine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieſes ſie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einſeitige Beharren auf Einem Extreme ſich ſelbſt auflöſt, ſo würde das Böſe ſich zwar dadurch als Böſes eingeſtehen, aber darin ſich unmittelbar aufheben und nicht Heuchelei ſeyn, noch als ſolche ſich entlarven. Es geſteht ſich in der That als Böſes durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengeſetzt, nach ſeinem innern Geſetze und Gewiſſen handle. Denn wäre dieß Geſetz und Gewiſſen nicht das Geſetz ſeiner Einzelnheit und Willkür, ſo wäre es nicht etwas Innres, Eignes, ſondern das allgemein Anerkannte. Wer darum ſagt, daß er nach ſeinem Geſetze und Gewiſſen gegen die Andern handle, ſagt in der That, daß er ſie mißhandle. Aber das wirkliche Gewiſſen iſt nicht dieſes Beharren auf dem Wiſſen und Willen, der dem Allgemeinen ſich entgegenſetzt, ſondern das Allgemeine iſt das Element ſeines Daſeyns und ſeine Sprache ſagt ſein Thun als die anerkannte Pflicht aus.

Eben ſo wenig iſt das Beharren des allgemeinen Bewußtſeyns auf ſeinem Urtheile Entlarvung und Auflöſung der Heuchelei. — Indem es gegen ſie ſchlecht niederträchtig u. ſ. f. ausruft, beruft es ſich in ſolchem Urtheil auf ſein Geſetz, wie das böſe Bewußtſeyn auf das ſeinige. Denn jenes tritt im

32 *

Gegenſatz gegen dieſes und dadurch als ein beſonderes Geſetz auf. Es hat alſo nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieſes und dieſer Eifer thut gerade das Gegentheil deſſen, was er zu thun meint — nämlich das, was er wahre Pflicht nennt und das allgemein anerkannt ſeyn ſoll, als ein Nichtanerkanntes zu zeigen und hierdurch dem Andern das gleiche Recht des Fürſichſeyns einzuräumen.

Dieß Urtheil aber hat zugleich eine andere Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflöſung des vorhandnen Gegenſatzes wird. — Das Bewußtſeyn des Allgemeinen verhält ſich nicht als Wirkliches und Handelndes gegen das Erſte, denn dieſes iſt vielmehr das Wirkliche, — ſondern ihm entgegengeſetzt als dasjenige, das nicht in dem Gegenſatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen iſt, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des Gedankens, verhält ſich als auffaſſendes und ſeine erſte Handlung iſt nur das Urtheil. — Durch dieß Urtheil ſtellt es ſich nun, wie ſo eben bemerkt wurde, neben das Erſte und dieſes kommt durch dieſe Gleichheit zur Anſchauung ſeiner ſelbſt in dieſem andern Bewußtſeyn. Denn das Bewußtſeyn der Pflicht verhält ſich auffaſſend, paſſiv; es iſt aber hierdurch im Widerſpruche mit ſich als dem abſoluten Willen der Pflicht, mit ſich, dem ſchlechthin aus ſich ſelbſt Beſtimmenden. Es hat gut ſich in der Reinheit bewahren, denn es handelt nicht; es iſt die Heuchelei, die das Urtheilen für wirkliche That genommen wiſſen will, und ſtatt durch Handlung, durch das Ausſprechen vortrefflicher Geſinnungen die Rechtſchaffenheit beweiſt. Es iſt alſo ganz ſo beſchaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, daß es nur in ſeine Rede die Pflicht legt. In beiden iſt die Seite der Wirklichkeit gleich unterſchieden von der Rede, in dem einen durch den eigennützigen Zweck der Handlung, in dem andern durch das Fehlen des Handelns

überhaupt, deſſen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht ſelbſt liegt, denn dieſe hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen iſt aber auch als poſitive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen poſitiven Inhalt; durch dieſe Seite wird der Widerſpruch, der in dem auffaſſenden Bewußtſeyn vorhanden iſt, und ſeine Gleichheit mit dem Erſten noch vollſtändiger. — Das handelnde Bewußtſeyn ſpricht dieß ſein beſtimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm dieß nicht abläugnen; denn die Pflicht ſelbſt iſt die jeden Inhalts fähige inhaltsloſe Form, — oder die konkrete Handlung, in ihrer Vielſeitigkeit an ihr ſelbſt verſchieden, hat die allgemeine Seite, welche die iſt, die als Pflicht genommen wird, eben ſo ſehr an ihr, als die beſondere, die den Antheil und das Intereſſe des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewußtſeyn bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wiſſen des Handelnden davon, daß dieß ſeine Pflicht das Verhältniß und der Stand ſeiner Wirklichkeit ſey, ſtehen. Sondern es hält ſich an die andere Seite, ſpielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt ſie aus ihrer von ihr ſelbſt verſchiednen Abſicht und eigennützigen Triebfeder. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig iſt, eben ſo dieſer andern Betrachtung der Beſonderheit; denn als Handlung iſt ſie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieſes Beurtheilen ſetzt alſo die Handlung aus ihrem Daſeyn heraus und reflektirt ſie in das Innere oder in die Form der eignen Beſonderheit. — Iſt ſie von Ruhm begleitet, ſo weiß es dieß Innere als Ruhmſucht; — iſt ſie dem Stande des Individuums, ohne über dieſen hinaus zu gehen, überhaupt angemeſſen und ſo beſchaffen, daß die Individualität den Stand nicht als eine äußere Beſtimmung an ihr hängen hat, ſondern dieſe Allgemeinheit durch ſich ſelbſt ausfüllt und eben dadurch ſich als eines Höhern fähig zeigt, ſo weiß das Urtheil ihr Inneres als Ehrbegierde u. ſ. f. Indem in der Handlung über-

haupt das Handelnde zur Anſchauung ſeiner ſelbſt in der Gegenſtändlichkeit oder zum Selbſtgefühl ſeiner in ſeinem Daſeyn und alſo zum Genuſſe gelangt: ſo weiß das Urtheil das Innere als Trieb nach eigner Glückſeligkeit, beſtünde ſie auch nur in der innern moraliſchen Eitelkeit, dem Genuſſe des Bewußtſeyns der eignen Vortrefflichkeit und dem Vorſchmacke der Hoffnung einer künftigen Glückſeligkeit. — Es kann ſich keine Handlung ſolchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieſer reine Zweck, iſt das Unwirkliche; ſeine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Beſonderheit an ihr. — Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, ſondern weil dieſer — der Kammerdiener iſt, mit welchem jener nicht als Held, ſondern als Eſſender, Trinkender, ſich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfniſſes und der Vorſtellung zu thun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegenſetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Dieß beurtheilende Bewußtſeyn iſt hiermit ſelbſt niederträchtig, weil es die Handlung theilt und ihre Ungleichheit mit ihr ſelbſt hervorbringt und feſthält. Es iſt ferner Heuchelei, weil es ſolches Beurtheilen nicht für eine andere Manier, böſe zu ſeyn, ſondern für das rechte Bewußtſeyn der Handlung ausgiebt, in dieſer ſeiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und beſſer Wiſſens ſich ſelbſt über die heruntergemachten Thaten hinaufſetzt und ſein thatloſes Reden für eine vortreffliche Wirklichkeit genommen wiſſen will. — Hierdurch alſo dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, ſich gleich machend, wird es von dieſem als daſſelbe mit ihm erkannt. Dieſes findet ſich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, ſondern vielmehr jenes

nach deſſen eigner Beſchaffenheit mit ihm gleich. Dieſe Gleichheit anſchauend und ſie ausſprechend, geſteht es ſich ihm ein und erwartet eben ſo, daß das Andere, wie es ſich in der That ihm gleich geſtellt hat, ſo auch ſeine Rede erwiedern, in ihr ſeine Gleichheit ausſprechen und das anerkennende Daſeyn eintreten werde. Sein Geſtändniß iſt nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältniſſe gegen das Andere; denn dieſes Ausſprechen iſt nicht das einſeitige, wodurch es ſeine Ungleichheit mit ihm ſetzte, ſondern allein um der Anſchauung der Gleichheit des Andern willen mit ihm ſpricht es ſich, es ſpricht ihre Gleichheit von ſeiner Seite in ſeinem Geſtändniſſe aus, und ſpricht ſie darum aus, weil die Sprache das Daſeyn des Geiſtes als unmittelbaren Selbſts iſt; es erwartet alſo, daß das Andere das Seinige zu dieſem Daſeyn beitrage.

Allein auf das Eingeſtändniß des Böſen: Ich bins, erfolgt nicht dieſe Erwiederung des gleichen Geſtändniſſes. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeint; im Gegentheil! Es ſtößt dieſe Gemeinſchaft von ſich und iſt das harte Herz, das für ſich iſt und die Kontinuität mit dem Andern verwirft. — Hierdurch kehrt ſich die Scene um. Dasjenige, das ſich bekannte, ſieht ſich zurückgeſtoßen und das Andere im Unrecht, welches das Heraustreten ſeines Innern in das Daſeyn der Rede verweigert, und dem Böſen die Schönheit ſeiner Seele, dem Bekenntniſſe aber den ſteifen Nacken des ſich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, ſich in ſich zu behalten und ſich nicht gegen einen Andern wegzuwerfen, entgegenſetzt. Es iſt hier die höchſte Empörung des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes geſetzt; denn er ſchaut ſich als dieſes einfache Wiſſen des Selbſts im Andern an und zwar ſo, daß auch die äußere Geſtalt dieſes Andern nicht wie im Reichthume das Weſenloſe, nicht ein Ding iſt, ſondern es iſt der Gedanke, das Wiſſen ſelbſt, was ihm entgegengehalten, es iſt dieſe abſolut flüſſige

Kontinuität des reinen Wiſſens, die ſich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu ſetzen, — mit ihm, der ſchon in ſeinem Bekenntniſſe dem abgeſonderten Fürſichſeyn entſagte, und ſich als aufgehobne Beſonderheit und hierdurch als die Kontinuität mit dem Andern, als Allgemeines ſetzte. Das Andere aber behält an ihm ſelbſt ſich ſein ſich nicht mittheilendes Fürſichſeyn bevor; an dem Bekennenden behält es eben daſſelbe, was aber von dieſem ſchon abgeworfen iſt. Es zeigt ſich dadurch als das geiſtverlaßne und den Geiſt verläugnende Bewußtſeyn, denn es erkennt nicht, daß der Geiſt in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt über alle That und Wirklichkeit Meiſter iſt und ſie abwerfen und ungeſchehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerſpruch, den es begeht, die Abwerfung, die in der Rede geſchehen iſt, nicht für das wahre Abwerfen gelten zu laſſen, während es ſelbſt die Gewißheit ſeines Geiſtes nicht in einer wirklichen Handlung, ſondern in ſeinem Innern und deſſen Daſeyn in der Rede ſeines Urtheils hat. Es iſt es alſo ſelbſt, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geiſtige Daſeyn der Rede und in die Gleichheit des Geiſtes hemmt und durch dieſe Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden iſt.

Inſofern nun der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, als ſchöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an ſich haltenden Wiſſens ihrer ſelbſt beſitzt, kann ſie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgeſtoßnen Bewußtſeyn und alſo nicht zur angeſchauten Einheit ihrer ſelbſt im Andern, nicht zum Daſeyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geiſtloſes Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitsloſe ſchöne Seele, in dem Widerſpruche ihres reinen Selbſts und der Nothwendigkeit deſſelben, ſich zum Seyn zu entäußern und in Wirklichkeit umzuſchlagen, in der Unmittelbarkeit dieſes feſtgehaltnen Gegenſatzes, — einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Verſöhnung des auf ſeine reine Abſtraktion geſteigerten Gegen-

ſatzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts iſt, — iſt daher als Bewußtſeyn dieſes Widerſpruchs in ſeiner unverſöhnten Unmittelbarkeit zur Verrücktheit zerrüttet und zerfließt in ſehnſüchtiger Schwindſucht. Es giebt damit in der That das harte Feſthalten ſeines Fürſichſeyns auf, bringt aber nur die geiſtloſe Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nämlich die ſelbſtbewußte und daſeyende Ausgleichung iſt nach ihrer Nothwendigkeit ſchon in dem Vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und ſeine Erhebung zur Allgemeinheit iſt dieſelbe Bewegung, welche an dem Bewußtſeyn ausgedrückt war, das ſich ſelbſt bekannte. Die Wunden des Geiſtes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That iſt nicht das Unvergängliche, ſondern wird von dem Geiſte in ſich zurückgenommen und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es ſey als Abſicht oder als daſeyende Negativität und Schranke derſelben vorhanden iſt, iſt das unmittelbar Verſchwindende. Das verwirklichende Selbſt, die Form ſeiner Handlung, iſt nur ein Moment des Ganzen, und eben ſo das durch Urtheil beſtimmende und den Unterſchied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns feſtſetzende Wiſſen. Jenes Böſe ſetzt dieſe Entäußerung ſeiner oder ſich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daſeyn durch die Anſchauung ſeiner ſelbſt im Andern. Dieſem Andern aber muß, wie jenem ſein einſeitiges nicht anerkanntes Daſeyn des beſondern Fürſichſeyns, ſo ihm ſein einſeitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geiſtes über ſeine Wirklichkeit darſtellt, ſo dieß die Macht über ſeinen beſtimmten Begriff.

Dieſes entſagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm feſthaltenden Fürſichſeyns, darum weil es in der That ſich ſelbſt im Erſten anſchaut. Dieß, das ſeine Wirklichkeit wegwirft und ſich zum aufgehobenen Dieſen macht, ſtellt ſich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus ſeiner äußern Wirklichkeit in ſich als Weſen zurück;

das allgemeine Bewußtſeyn erkennt alſo darin ſich ſelbſt. — Die Verzeihung, die es dem erſten widerfahren läßt, iſt die Verzichtleiſtung auf ſich, auf ſein unwirkliches Weſen, indem es dieſem jenes Andere, das wirkliches Handeln war, gleichſetzt, und das, welches von der Beſtimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böſes genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr dieſen Unterſchied des beſtimmten Gedankens und ſein fürſichſeyendes beſtimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürſichſeyende Beſtimmen der Handlung. — Das Wort der Verſöhnung iſt der daſeyende Geiſt, der das reine Wiſſen ſeiner ſelbſt als allgemeinen Weſens in ſeinem Gegentheile, in dem reinen Wiſſen ſeiner als der abſolut in ſich ſeyenden Einzelnheit anſchaut, — ein gegenſeitiges Anerkennen, welches der abſolute Geiſt iſt.

Er tritt ins Daſeyn nur auf der Spitze, auf welcher ſein reines Wiſſen von ſich ſelbſt der Gegenſatz und Wechſel mit ſich ſelbſt iſt. Wiſſend, daß ſein reines Wiſſen das abſtrakte Weſen iſt, iſt er dieſe wiſſende Pflicht im abſoluten Gegenſatze gegen das Wiſſen, das ſich als abſolute Einzelnheit des Selbſts das Weſen zu ſeyn weiß. Jenes iſt die reine Kontinuität des Allgemeinen, welches die ſich als Weſen wiſſende Einzelnheit als das an ſich Nichtige, als das Böſe weiß. Dieß aber iſt die abſolute Diskretion, welche ſich ſelbſt in ihrem reinen Eins abſolut und jenes Allgemeine als das Unwirkliche weiß, das nur für Andere iſt. Beide Seiten ſind zu dieſer Reinheit geläutert, worin kein ſelbſtloſes Daſeyn, kein Negatives des Bewußtſeyns mehr an ihnen iſt, ſondern jene Pflicht iſt der ſich gleichbleibende Charakter ſeines ſich ſelbſt Wiſſens, und dieſes Böſe hat eben ſo ſeinen Zweck in ſeinem Inſichſeyn, und ſeine Wirklichkeit in ſeiner Rede; der Inhalt dieſer Rede iſt die Subſtanz ſeines Beſtehens; ſie iſt die Verſicherung von der Gewißheit des Geiſtes in ſich ſelbſt. — Beide ihrer ſelbſt

gewiſſen Geiſter haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbſt, und keine andere Realität und Daſeyn als eben dieſes reine Selbſt. Aber ſie ſind noch verſchieden und die Verſchiedenheit iſt die abſolute, weil ſie in dieſem Elemente des reinen Begriffs geſetzt iſt. Sie iſt es auch nicht nur für uns ſondern für die Begriffe ſelbſt, die in dieſem Gegenſatze ſtehen. Denn dieſe Begriffe ſind zwar beſtimmte gegen einander, aber zugleich an ſich allgemeine, ſo daß ſie den ganzen Umfang des Selbſts ausfüllen, und dieß Selbſt keinen andern Inhalt als dieſe ſeine Beſtimmtheit hat, die weder über es hinausgeht, noch beſchränkter iſt als es; denn die eine, das abſolut Allgemeine, iſt eben ſo das reine ſich ſelbſt Wiſſen, als das andere die abſolute Diskretion der Einzelnheit, und beide ſind nur dieß reine ſich Wiſſen. Beide Beſtimmtheiten ſind alſo die wiſſenden reinen Begriffe, deren Beſtimmtheit ſelbſt unmittelbar Wiſſen oder deren Verhältniß und Gegenſatz das Ich iſt. Hierdurch ſind ſie für einander dieſe ſchlechthin Entgegengeſetzten; es iſt das vollkommen Innere, das ſo ſich ſelbſt gegenüber und ins Daſeyn getreten iſt; ſie machen das reine Wiſſen aus, das durch dieſen Gegenſatz als Bewußtſeyn geſetzt iſt. Aber noch iſt es nicht Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Verwirklichung hat es in der Bewegung dieſes Gegenſatzes. Denn dieſer Gegenſatz iſt vielmehr ſelbſt die indiskrete Kontinuität und Gleichheit des Ich = Ich; und jedes für ſich eben durch den Widerſpruch ſeiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich ſeiner Gleichheit mit dem Andern noch widerſtrebt und ſich davon abſondert, hebt an ihm ſelbſt ſich auf. Durch dieſe Entäußerung kehrt dieß in ſeinem Daſeyn entzweite Wiſſen in die Einheit des Selbſts zurück; es iſt das wirkliche Ich, das allgemeine ſich ſelbſt Wiſſen in ſeinem abſoluten Gegentheile, in dem inſichſeyenden Wiſſen, das um der Reinheit ſeines abgeſonderten Inſichſeyns willen ſelbſt das vollkommen Allgemeine

iſt. Das verſöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengeſetzten Daſeyn ablaſſen, iſt das Daſeyn des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin ſich gleich bleibt und in ſeiner vollkommenen Entäußerung und Gegentheile die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat; — es iſt der erſcheinende Gott mitten unter ihnen, die ſich als das reine Wiſſen wiſſen.

(CC.) Die Religion.

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Geſtaltungen, die ſich im Allgemeinen als Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft und Geiſt unterſcheiden, iſt zwar auch die Religion als Bewußtſeyn des abſoluten Weſens überhaupt vorgekommen; allein vom Standpunkte des Bewußtſeyns aus, das ſich des abſoluten Weſens bewußt iſt; nicht aber iſt das abſolute Weſen an und für ſich ſelbſt, nicht das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes in jenen Formen erſchienen.

Schon das Bewußtſeyn wird, inſofern es Verſtand iſt, Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen oder Innern des gegenſtändlichen Daſeyns. Aber das Ueberſinnliche, Ewige, oder wie man es ſonſt nennen mag, iſt ſelbſtlos; es iſt nur erſt das Allgemeine, das noch weit entfernt iſt, der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt zu ſeyn. — Alsdann war das Selbſtbewußtſeyn, das in der Geſtalt des unglücklichen Bewußtſeyns ſeine Vollendung hat, nur der ſich zur Gegenſtändlichkeit wieder herausringende aber ſie nicht erreichende Schmerz des Geiſtes. Die Einheit des einzelnen Selbſtbewußtſeyns und ſeines unwandelbaren Weſens, zu der jenes ſich bringt, bleibt daher ein Jenſeits deſſelben. — Das unmittelbare Daſeyn der Vernunft, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre

eigenthümlichen Geſtalten haben keine Religion, weil das Selbſtbewußtſeyn derſelben ſich in der unmittelbaren Gegenwart weiß oder ſucht.

Hingegen in der ſittlichen Welt ſahen wir eine Religion und zwar die Religion der Unterwelt; ſie iſt der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des Schickſals und an die Eumenide des abgeſchiedenen Geiſtes; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, dieſe dieſelbe in der Form der Einzelnheit. Das abſolute Weſen iſt in der letztern Form alſo zwar das Selbſt und gegenwärtiges, wie das Selbſt nicht anders iſt; allein das einzelne Selbſt iſt dieſer einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schickſal iſt, getrennt von ſich hat. Er iſt zwar Schatten, aufgehobener Dieſer und ſomit allgemeines Selbſt; aber noch iſt jene negative Bedeutung nicht in dieſe poſitive umgeſchlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobene Selbſt noch unmittelbar dieſen Beſondern und Weſenloſen. — Das Schickſal aber ohne das Selbſt bleibt die bewußtloſe Nacht, die nicht zur Unterſcheidung in ihr, noch zur Klarheit des ſich ſelbſt Wiſſens kommt.

Dieſer Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum Glauben an den Himmel, weil das abgeſchiedene Selbſt mit ſeiner Allgemeinheit ſich vereinen, in ihr das, was es enthält, aus einander ſchlagen und ſo ſich klar werden muß. Dieſes Reich des Glaubens aber ſahen wir nur im Elemente des Denkens ſeinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in ſeinem Schickſale nämlich in der Religion der Aufklärung untergehen. In dieſer ſtellt ſich das überſinnliche Jenſeits des Verſtandes wieder her, aber ſo daß das Selbſtbewußtſeyn dieſſeits befriedigt ſteht und das überſinnliche das leere nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenſeits weder als Selbſt noch als Macht weiß.

In der Religion der Moralität iſt endlich dieß wieder her-

geſtellt, daß das abſolute Weſen ein poſitiver Inhalt iſt, aber er iſt mit der Negativität der Aufklärung vereinigt. Er iſt ſein Seyn, das eben ſo ins Selbſt zurückgenommen und darin eingeſchloſſen bleibt, und ein unterſchiedener Inhalt, deſſen Theile eben ſo unmittelbar negirt als ſie aufgeſtellt ſind. Das Schickſal aber, worin dieſe widerſprechende Bewegung verſinkt, iſt das ſeiner, als des Schickſals der Weſenheit und Wirklichkeit, bewußte Selbſt.

Der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt iſt in der Religion unmittelbar ſein eignes reines Selbſtbewußtſeyn. Diejenigen Geſtalten deſſelben, die betrachtet worden, — der wahre, der ſich entfremdete, und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, — machen zuſammen ihn in ſeinem Bewußtſeyn aus, das ſeiner Welt gegenübertretend in ihr ſich nicht erkennt. Aber im Gewiſſen unterwirft er ſich wie ſeine gegenſtändliche Welt überhaupt, ſo auch ſeine Vorſtellung und ſeine beſtimmten Begriffe, und iſt nun bei ſich ſeyendes Selbſtbewußtſeyn. In dieſem hat er für ſich, als Gegenſtand vorgeſtellt, die Bedeutung, der allgemeine Geiſt zu ſeyn, der alles Weſen und alle Wirklichkeit in ſich enthält; iſt aber nicht in der Form freier Wirklichkeit oder der ſelbſtſtändig erſcheinenden Natur. Er hat zwar Geſtalt oder die Form des Seyns, indem er Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns iſt, aber weil dieſes in der Religion in der weſentlichen Beſtimmung, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, geſetzt iſt, iſt die Geſtalt ſich vollkommen durchſichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, iſt in ihm eingeſchloſſen oder in ihm aufgehoben gerade auf die Weiſe, wie wenn wir alle Wirklichkeit ſprechen; ſie iſt die gedachte allgemeine Wirklichkeit.

Indem alſo in der Religion die Beſtimmung des eigentlichen Bewußtſeyns des Geiſtes nicht die Form des freien Andersſeyns hat, ſo iſt ſein Daſeyn von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſchieden und ſeine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es iſt wohl Ein Geiſt beider, aber ſein

Bewußtſeyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erſcheint als ein Theil des Daſeyns und Thuns und Treibens, deſſen anderer Theil das Leben in ſeiner wirklichen Welt iſt. Wie wir nun es wiſſen, daß der Geiſt in ſeiner Welt und der ſeiner als Geiſt bewußte Geiſt oder der Geiſt in der Religion daſſelbe ſind, ſo beſteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß ſeine Wirklichkeit von der Religion befaßt iſt, ſondern umgekehrt, daß er ſich als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt wirklich und Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns werde. — Inſofern der Geiſt in der Religion ſich ihm ſelbſt vorſtellt, iſt er zwar Bewußtſeyn, und die in ihr eingeſchloſſene Wirklichkeit iſt die Geſtalt und das Kleid ſeiner Vorſtellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieſer Vorſtellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu ſeyn, ſondern ſelbſtſtändiges freies Daſeyn; und umgekehrt iſt ſie, weil ihr die Vollendung in ihr ſelbſt mangelt, eine beſtimmte Geſtalt, die nicht dasjenige erreicht, was ſie darſtellen ſoll, nämlich den ſeiner ſelbſtbewußten Geiſt. Daß ſeine Geſtalt ihn ſelbſt ausdrückte, müßte ſie ſelbſt nichts anderes ſeyn als er, und er ſich ſo erſchienen oder wirklich ſeyn, wie er in ſeinem Weſen iſt. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu ſeyn ſcheinen kann, nämlich daß der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geiſt, der ſich als abſoluter Geiſt Gegenſtand iſt, iſt ſich eine eben ſo freie Wirklichkeit, als er darin ſeiner ſelbſt bewußt bleibt.

Indem zunächſt das Selbſtbewußtſeyn und das eigentliche Bewußtſeyn, die Religion und der Geiſt in ſeiner Welt oder das Daſeyn des Geiſtes unterſchieden wird, ſo beſteht das letztere in dem Ganzen des Geiſtes, inſofern ſeine Momente als aus einander tretend und jedes für ſich ſich darſtellt. Die Momente aber ſind das Bewußtſeyn, das Selbſtbewußtſeyn, die Vernunft und der Geiſt; — der Geiſt nämlich als un-

mittelbarer Geiſt, der noch nicht das Bewußtſeyn des Geiſtes iſt. Ihre zuſammengefaßte Totalität macht den Geiſt in ſeinem weltlichen Daſeyn überhaupt aus; der Geiſt als ſolcher enthält die bisherigen Geſtaltungen in den allgemeinen Beſtimmungen, den ſo eben genannten Momenten. Die Religion ſetzt den ganzen Ablauf derſelben voraus, und iſt die einfache Totalität oder das abſolute Selbſt derſelben. — Der Verlauf derſelben iſt übrigens im Verhältniſſe zur Religion nicht in der Zeit vorzuſtellen. Der ganze Geiſt nur iſt in der Zeit, und die Geſtalten, welche Geſtalten des ganzes Geiſtes als ſolchen ſind, ſtellen ſich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die ſich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente deſſelben, Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn Vernunft und Geiſt, haben, weil ſie Momente ſind, kein von einander verſchiedenes Daſeyn. — Wie der Geiſt von ſeinen Momenten unterſchieden wurde, ſo iſt noch drittens von dieſen Momenten ſelbſt ihre vereinzelte Beſtimmung zu unterſcheiden. Jedes jener Momente ſahen wir nämlich wieder an ihm ſelbſt ſich in einem eignen Verlaufe unterſcheiden und verſchieden geſtalten; wie z. B. am Bewußtſeyn die ſinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung ſich unterſchied. Dieſe letztern Seiten treten in der Zeit aus einander und gehören einem beſondern Ganzen an. — Denn der Geiſt ſteigt aus ſeiner Allgemeinheit durch die Beſtimmung zur Einzelnheit herab. Die Beſtimmung oder Mitte iſt Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn u. ſ. f. Die Einzelnheit aber machen die Geſtalten dieſer Momente aus. Dieſe ſtellen daher den Geiſt in ſeiner Einzelnheit oder Wirklichkeit dar und unterſcheiden ſich in der Zeit, ſo jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geiſtes iſt, worin die einzelnen Momente deſſelben, Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund zurück-

gehen und zurückgegangen ſind, ſo machen ſie zuſammen die daſeyende Wirklichkeit des ganzen Geiſtes aus, welcher nur iſt als die unterſcheidende und in ſich zurückgehende Bewegung dieſer ſeiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt iſt in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieſer Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen ſich beſtimmt, ſondern wie es an und für ſich iſt, d. h. wie es in ſich ſelbſt ſich als Ganzes verläuft, dargeſtellt wurde, ſo iſt damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entſtanden, ſondern jene vollſtändigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Beſtimmtheiten der Religion ſelbſt. Der ganze Geiſt, der Geiſt der Religion, iſt wieder die Bewegung, aus ſeiner Unmittelbarkeit zum Wiſſen deſſen zu gelangen, was er an ſich oder unmittelbar iſt, und es zu erreichen, daß die Geſtalt, in welcher er für ſein Bewußtſeyn erſcheint, ſeinem Weſen vollkommen gleiche und er ſich anſchaue, wie er iſt. — In dieſem Werden iſt er alſo ſelbſt in beſtimmten Geſtalten, welche die Unterſchiede dieſer Bewegung ausmachen: zugleich hat damit die beſtimmte Religion eben ſo einen beſtimmten wirklichen Geiſt. Wenn alſo dem ſich wiſſenden Geiſte überhaupt Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn Vernunft und Geiſt angehören, ſo gehören den beſtimmten Geſtalten des ſich wiſſenden Geiſtes die beſtimmten Formen an, welche ſich innerhalb des Bewußtſeyns, Selbſtbewußtſeyns, der Vernunft und des Geiſtes an jedem beſonders entwickelten. Die beſtimmte Geſtalt der Religion greift für ihren wirklichen Geiſt aus den Geſtalten eines jeden ſeiner Momente diejenige heraus, welche ihr entſpricht. Die Eine Beſtimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daſeyns hindurch und drückt ihnen dieß gemeinſchaftliche Gepräge auf.

Auf dieſe Weiſe ordnen ſich nun die Geſtalten, die bis hierher auftraten, anders, als ſie in ihrer Reihe erſchienen, wor-

über vorher noch das Nöthige kurz zu bemerken iſt. — In der betrachteten Reihe bildete ſich jedes Moment, ſich in ſich vertiefend, zu einem Ganzen in ſeinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geiſt, worin ſie, die für ſich kein Beſtehen haben, ihre Subſtanz hatten. Dieſe Subſtanz iſt aber nunmehr herausgetreten; ſie iſt die Tiefe des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, welche es dem einzelnen Princip nicht geſtattet, ſich zu iſoliren und in ſich ſelbſt zum Ganzen zu machen, ſondern dieſe Momente alle in ſich verſammelnd und zuſammenhaltend ſchreitet ſie in dieſem geſammten Reichthum ihres wirklichen Geiſtes fort und alle ſeine beſonderen Momente nehmen und empfangen gemeinſchaftlich die gleiche Beſtimmtheit des Ganzen in ſich. — Dieſer ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt und ſeine Bewegung iſt ihre wahrhafte Wirklichkeit und das An- und Fürſichſeyn, das jedem Einzelnen zukommt. — Wenn alſo die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortſchreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen ſich wieder in Eine Länge fortſetzte, ſo iſt ſie nunmehr gleichſam an dieſen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zuſammengefaßt ſich zugleich ſymmetriſch vereinen, ſo daß die gleichen Unterſchiede, in welche jede beſondere innerhalb ihrer ſich geſtaltete, zuſammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darſtellung von ſelbſt, wie dieſe hier vorgeſtellte Beiordnung der allgemeinen Richtungen zu verſtehen iſt, daß es überflüſſig wird, die Bemerkung zu machen, daß dieſe Unterſchiede weſentlich nur als Momente des Werdens, nicht als Theile zu faſſen ſind; an dem wirklichen Geiſte ſind ſie Attribute ſeiner Subſtanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädikate des Subjekts. — Eben ſo ſind an ſich oder für uns wohl alle Formen überhaupt im Geiſte und in jedem enthalten; aber es kommt bei ſeiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Beſtimmtheit für ihn

in ſeinem Bewußtſeyn iſt, in welcher er ſein Selbſt ausgedrückt oder in welcher Geſtalt er ſein Weſen weiß.

Der Unterſchied, der zwiſchen dem wirklichen Geiſte und ihm, der ſich als Geiſt weiß, oder zwiſchen ſich ſelbſt als Bewußtſeyn und als Selbſtbewußtſeyn gemacht wurde, iſt in dem Geiſte aufgehoben, der ſich nach ſeiner Wahrheit weiß; ſein Bewußtſeyn und ſein Selbſtbewußtſeyn ſind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erſt unmittelbar iſt, iſt dieſer Unterſchied noch nicht in den Geiſt zurückgegangen. Es iſt nur der Begriff der Religion geſetzt; in dieſem iſt das Weſen das Selbſtbewußtſeyn, das ſich alle Wahrheit iſt und in dieſer alle Wirklichkeit enthält. Dieſes Selbſtbewußtſeyn hat als Bewußtſeyn ſich zum Gegenſtande; der erſt ſich unmittelbar wiſſende Geiſt iſt ſich alſo Geiſt in der Form der Unmittelbarkeit und die Beſtimmtheit der Geſtalt, worin er ſich erſcheint, iſt die des Seyns. Dieß Seyn iſt zwar weder mit der Empfindung oder dem mannigfaltigen Stoffe, noch mit ſonſtigen einſeitigen Momenten Zwecken und Beſtimmungen erfüllt, ſondern mit dem Geiſte, und wird von ſich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewußt. Dieſe Erfüllung iſt auf dieſe Weiſe ihrer Geſtalt, er als Weſen ſeinem Bewußtſeyn nicht gleich. Er iſt erſt als abſoluter Geiſt wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſich auch in ſeiner Wahrheit iſt, oder die Extreme, in die er ſich als Bewußtſeyn theilt, in Geiſtsgeſtalt für einander ſind. Die Geſtaltung, welche der Geiſt als Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geiſtes als von der Subſtanz erfüllt; durch dieſen Inhalt verſchwindet dieß, daß der Gegenſtand zur reinen Gegenſtändlichkeit, zur Form der Negativität des Selbſtbewußtſeyns herabſänke. Die unmittelbare Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt iſt die Grundlage oder reines Bewußtſeyn, innerhalb deſſen das Bewußtſeyn aus einander tritt. Auf dieſe Weiſe in ſein reines Selbſtbewußtſeyn eingeſchloſſen exiſtirt

er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt; ſondern was er in dieſer Bewegung hervorbringt, ſind ſeine Geſtalten als Geiſter, die zuſammen die Vollſtändigkeit ſeiner Erſcheinung ausmachen und dieſe Bewegung ſelbſt iſt das Werden ſeiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derſelben, oder ſeine unvollkommenen Wirklichkeiten.

Die erſte Wirklichkeit deſſelben iſt der Begriff der Religion ſelbſt, oder ſie als unmittelbare und alſo natürliche Religion; in ihr weiß der Geiſt ſich als ſeinen Gegenſtand in natürlicher oder unmittelbarer Geſtalt. Die zweite aber iſt nothwendig dieſe, ſich in der Geſtalt der aufgehobenen Natürlichkeit oder des Selbſts zu wiſſen. Sie iſt alſo die künſtliche Religion; denn zur Form des Selbſts erhebt ſich die Geſtalt durch das Hervorbringen des Bewußtſeyns, wodurch dieſes in ſeinem Gegenſtande ſein Thun oder das Selbſt anſchaut. Die dritte endlich hebt die Einſeitigkeit der beiden erſten auf; das Selbſt iſt eben ſo wohl ein unmittelbares als die Unmittelbarkeit Selbſt iſt. Wenn in der erſten der Geiſt überhaupt in der Form des Bewußtſeyns, in der zweiten — des Selbſtbewußtſeyns iſt, ſo iſt er in der dritten in der Form der Einheit beider; er hat die Geſtalt des An- und Fürſichſeyns; und indem er alſo vorgeſtellt iſt, wie er an und für ſich iſt, ſo iſt dieß die offenbare Religion. Obwohl er aber in ihr zu ſeiner wahren Geſtalt gelangt, ſo iſt eben die Geſtalt ſelbſt und die Vorſtellung noch die unüberwundene Seite, von der er in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenſtändlichkeit in ihm ganz aufzulöſen, in ihm, der eben ſo dieß ſein Gegentheil in ſich ſchließt. Alsdann hat der Geiſt den Begriff ſeiner ſelbſt erfaßt, wie wir nur erſt ihn erfaßt haben, und ſeine Geſtalt oder das Element ſeines Daſeyns, indem ſie der Begriff iſt, iſt er ſelbſt.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geiſt wiſſende Geiſt iſt Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und iſt ſich in der Form des Gegenſtändlichen, er iſt; und iſt zugleich das Fürſichſeyn. Er iſt für ſich, er iſt die Seite des Selbſtbewußtſeyns und zwar gegen die Seite ſeines Bewußtſeyns oder des ſich auf ſich als Gegenſtand Beziehens. In ſeinem Bewußtſeyn iſt die Entgegenſetzung und hierdurch die Beſtimmtheit der Geſtalt, in welcher er ſich erſcheint und weiß. Um dieſe iſt es in dieſer Betrachtung der Religion allein zu thun, denn ſein ungeſtaltetes Weſen oder ſein reiner Begriff hat ſich ſchon ergeben. Der Unterſchied des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Geſtalt der Religion enthält nicht das Daſeyn des Geiſtes, wie er vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daſeyn freier Gedanke iſt; ſondern ſie iſt das im Denken erhaltene Daſeyn, ſo wie ein Gedachtes, das ſich da iſt. — Nach der Beſtimmtheit dieſer Geſtalt, in welcher der Geiſt ſich weiß, unterſcheidet ſich eine Religion von einer andern; allein es iſt zugleich zu bemerken, daß die Darſtellung dieſes ſeines Wiſſens von ſich nach dieſer einzelnen Beſtimmtheit in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erſchöpft. Die Reihe der verſchiedenen Religionen, die ſich ergeben werden, ſtellt eben ſo ſehr wieder nur die verſchiedenen Seiten einer einzigen und zwar jeder einzelnen dar und die Vorſtellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen ſcheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muß die Verſchiedenheit auch als eine Verſchiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geiſt ſich im Unterſchiede ſeines Bewußtſeyns und ſeines Selbſtbewußtſeyns befindet, ſo hat die Bewegung das Ziel, dieſen Hauptunterſchied aufzuheben und der Geſtalt, die Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, die Form des Selbſtbewußtſeyns zu geben. Dieſer Unterſchied iſt aber nicht

dadurch ſchon aufgehoben, daß die Geſtalten, die jenes enthält, auch das Moment des Selbſts an ihnen haben und der Gott als Selbſtbewußtſeyn vorgeſtellt wird. Das vorgeſtellte Selbſt iſt nicht das wirkliche; daß es, wie jede andere nähere Beſtimmung der Geſtalt, dieſer in Wahrheit angehöre, muß es Theils durch das Thun des Selbſtbewußtſeyns in ſie geſetzt werden, Theils muß die niedrige Beſtimmung von der höheren aufgehoben und begriffen zu ſeyn ſich zeigen. Denn das Vorgeſtellte hört nur dadurch auf, vorgeſtelltes und ſeinem Wiſſen fremd zu ſeyn, daß das Selbſt es hervorgebracht hat, und alſo die Beſtimmung des Gegenſtandes als die ſeinige, ſomit ſich in ihm anſchaut. — Durch dieſe Thätigkeit iſt die niedrigere Beſtimmung zugleich verſchwunden; denn das Thun iſt das negative, das ſich auf Koſten eines Andern ausführt; inſofern ſie auch noch vorkommt, ſo iſt ſie in die Unweſentlichkeit zurückgetreten; ſo wie dagegen, wo die niedrigere noch herrſchend iſt, die höhere aber auch vorkommt, die eine ſelbſtlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verſchiedenen Vorſtellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darſtellen, ſo iſt der Charakter einer jeden durch die beſondere Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns beſtimmt, das iſt, dadurch daß das letztere die Beſtimmung des Gegenſtandes des erſtern in ſich gefaßt, ſie durch ſein Thun ſich vollkommen angeeignet und ſie als die weſentliche gegen die andern weiß. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Beſtimmung des religiöſen Geiſtes zeigt ſich darin, daß der wirkliche Geiſt ſo beſchaffen iſt, wie die Geſtalt, in der er ſich in der Religion anſchaut, — wie z. B. die Menſchwerdung Gottes, die in der morgenländiſchen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geiſt ohne dieſe Verſöhnung iſt. — Hierher gehört es nicht, von der Totalität der Beſtimmungen zu der einzelnen zurückzukehren und zu zeigen, in welcher Geſtalt innerhalb ihrer und ihrer beſon-

dern Religion die Vollſtändigkeit der übrigen enthalten iſt. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgeſtellt entbehrt ihrer Bedeutung für den ſelbſtbewußten Geiſt, gehört ihm nur oberflächlich und ſeiner Vorſtellung an. Sie iſt in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo ſie Princip dieſer beſondern Religion und durch ihren wirklichen Geiſt bewährt iſt.

a. Das Lichtweſen.

Der Geiſt, als das Weſen, welches Selbſtbewußtſeyn iſt, — oder das ſelbſtbewußte Weſen, welches alle Wahrheit iſt und alle Wirklichkeit als ſich ſelbſt weiß, iſt gegen die Realität, die er in der Bewegung ſeines Bewußtſeyns ſich giebt, nur erſt ſein Begriff, und dieſer Begriff iſt gegen den Tag dieſer Entfaltung die Nacht ſeines Weſens, gegen das Daſeyn ſeiner Momente als ſelbſtſtändiger Geſtalten das ſchöpferiſche Geheimniß ſeiner Geburt. Dieß Geheimniß hat in ſich ſelbſt ſeine Offenbarung; denn das Daſeyn hat in dieſem Begriffe ſeine Nothwendigkeit, weil er der ſich wiſſende Geiſt iſt, alſo in ſeinem Weſen das Moment hat, Bewußtſeyn zu ſeyn und ſich gegenſtändlich vorzuſtellen. — Es iſt das reine Ich, das in ſeiner Entäußerung, in ſich als allgemeinem Gegenſtande die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat, oder dieſer Gegenſtand iſt für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren erſten Entzweiung des ſich wiſſenden abſoluten Geiſtes hat ſeine Geſtalt diejenige Beſtimmung, welche dem unmittelbaren Bewußtſeyn oder der ſinnlichen Gewißheit zukommt. Er ſchaut ſich in der Form des Seyns an, jedoch nicht des geiſtloſen mit zufälligen Beſtimmungen der Empfindung erfüllten Seyns, das der ſinnlichen Gewißheit angehört, ſondern es iſt das mit dem Geiſte erfüllte Seyn. Es ſchließt eben ſo die Form in ſich, welche an dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn vorkam, die Form des Herrn gegen das von ſeinem Gegenſtande zurücktretende Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes. — Dieß mit dem Begriffe des Geiſtes erfüllte Seyn

iſt alſo die Geſtalt der einfachen Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt, oder die Geſtalt der Geſtaltloſigkeit. Sie iſt vermöge dieſer Beſtimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtweſen des Aufgangs, das ſich in ſeiner formloſen Subſtantialität erhält. Sein Andersſeyn iſt das eben ſo einfache Negative, die Finſterniß; die Bewegungen ſeiner eignen Entäußerung, ſeine Schöpfungen in dem widerſtandloſen Elemente ſeines Andersſeyns ſind Lichtgüſſe, ſie ſind in ihrer Einfachheit zugleich ſein Fürſichwerden und Rückkehr aus ſeinem Daſeyn, die Geſtaltung verzehrende Feuerſtröme. Der Unterſchied, den es ſich giebt, wuchert zwar in der Subſtanz des Daſeyns fort und geſtaltet ſich zu den Formen der Natur; aber die weſentliche Einfachheit ſeines Denkens ſchweift beſtandlos und unverſtändig in ihnen umher, erweitert ihre Grenzen zum Maaßloſen und löſt ihre zur Pracht geſteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den dieß reine Seyn entwickelt, oder ſein Wahrnehmen iſt daher ein weſenloſes Beiherſpielen an dieſer Subſtanz, die nur aufgeht, ohne in ſich niederzugehen, Subjekt zu werden und durch das Selbſt ihre Unterſchiede zu befeſtigen. Ihre Beſtimmungen ſind nur Attribute, die nicht zur Selbſtſtändigkeit gedeihen ſondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieſes iſt mit den mannigfachen Kräften des Daſeyns und den Geſtalten der Wirklichkeit als mit einem ſelbſtloſen Schmucke angekleidet; ſie ſind nur eignen Willens entbehrende Boten ſeiner Macht, Anſchauungen ſeiner Herrlichkeit und Stimmen ſeines Preiſes.

Dieß taumelnde Leben aber muß ſich zum Fürſichſey'n beſtimmen und ſeinen verſchwindenden Geſtalten Beſtehen geben. Das unmittelbare Seyn, in welchem es ſich ſeinem Bewußtſeyn gegenüberſtellt, iſt ſelbſt die negative Macht, die ſeine Unterſchiede auflöſt. Es iſt alſo in Wahrheit das Selbſt; und der Geiſt geht darum dazu über, ſich in der Form des

Selbſts zu wiſſen. Das reine Licht wirft ſeine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und giebt ſich dem Fürſichſeyn zum Opfer dar, daß das Einzelne ſich das Beſtehen an ſeiner Subſtanz nehme.

b. Die Pflanze uud das Thier.

Der ſelbſtbewußte Geiſt, der aus dem geſtaltloſen Weſen in ſich gegangen oder ſeine Unmittelbarkeit zum Selbſt überhaupt erhoben, beſtimmt ſeine Einfachheit als eine Mannigfaltigkeit des Fürſichſeyns und iſt die Religion der geiſtigen *Wahrnehmung*, worin er in die zahlloſe Vielheit ſchwächerer und kräftigerer reicherer und ärmerer Geiſter zerfällt. Dieſer Pantheismus, zunächſt das *ruhige* Beſtehen dieſer Geiſteratomen, wird zur *feindſeligen* Bewegung in ſich ſelbſt. Die Unſchuld der *Blumenreligion*, die nur ſelbſtloſe Vorſtellung des Selbſts iſt, geht in den Ernſt des kämpfenden Lebens, in die Schuld der *Thierreligion*, die Ruhe und Ohnmacht der anſchauenden Individualität in das zerſtörende Fürſichſeyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den *Tod der Abſtraktion* genommen und ſie zu Weſen geiſtiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beſeelung dieſes Geiſterreichs hat ihn durch die Beſtimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unſchuldige Gleichgültigkeit derſelben übergreift. Durch ſie wird die Zerſtreuung in die Mannigfaltigkeit der ruhigen Pflanzen-Geſtalten eine feindſelige Bewegung, worin ſich der Haß ihres Fürſichſeyns aufreibt. — Das *wirkliche* Selbſtbewußtſeyn dieſes zerſtreuten Geiſtes iſt eine Menge vereinzelter ungeſelliger Völkergeiſter, die in ihrem Haſſe ſich auf den Tod bekämpfen und beſtimmter Thiergeſtalten als ihres Weſens ſich bewußt werden, denn ſie ſind nichts anderes als Thiergeiſter, ſich abſondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewußte Thierleben.

In dieſem Haſſe reibt ſich aber die Beſtimmtheit des rein negativen Fürſichſeyns auf und durch dieſe Bewegung des Begriffs tritt der Geiſt in eine andere Geſtalt. Das *aufge-*

hobne Fürſichſeyn iſt die Form des Gegenſtandes, die durch das Selbſt hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, ſich aufreibende d. h. zum Dinge werdende Selbſt iſt. Ueber die nur zerreißenden Thiergeiſter behält daher der Arbeitende die Oberhand, deſſen Thun nicht nur negativ ſondern beruhigt und poſitiv iſt. Das Bewußtſeyn des Geiſtes iſt alſo nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare Anſichſeyn wie über das abſtrakte Fürſichſeyn hinaus iſt. Indem das Anſich zu einer Beſtimmtheit durch den Gegenſatz herabgeſetzt iſt, iſt es nicht mehr die eigne Form des abſoluten Geiſtes, ſondern eine Wirklichkeit, die ſein Bewußtſeyn ſich entgegengeſetzt als das gemeine Daſeyn vorfindet, ſie aufhebt und eben ſo nicht nur dieß aufhebende Fürſichſeyn iſt, ſondern auch ſeine Vorſtellung, das zur Form eines Gegenſtandes herausgeſetzte Fürſichſeyn, hervorbringt. Dieß Hervorbringen iſt jedoch noch nicht das vollkommne, ſondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandnen.

c. Der Werkmeiſter.

Der Geiſt erſcheint alſo hier als der Werkmeiſter, und ſein Thun, wodurch er ſich ſelbſt als Gegenſtand hervorbringt, aber den Gedanken ſeiner noch nicht erfaßt hat, iſt ein inſtinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erſte Form, weil ſie die unmittelbare iſt, iſt ſie die abſtrakte des Verſtandes und das Werk noch nicht an ihm ſelbſt vom Geiſte erfüllt. Die Kryſtalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältniſſen der Theile, an denen die Inkommenſurabilität des Runden vertilgt iſt, ſind die Arbeiten dieſes Werkmeiſters der ſtrengen Form. Um der bloßen Verſtändigkeit der Form willen iſt ſie nicht ihre Bedeutung an ihr ſelbſt, nicht das geiſtige Selbſt. Die Werke empfangen alſo nur den Geiſt entweder in ſich als einen fremden abgeſchiednen Geiſt, der ſeine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit

verlaſſen, ſelbſt todt in dieſe des Lebens entbehrenden Kryſtalle einkehrt; — oder ſie beziehen ſich äußerlich auf ihn als auf einen ſolchen, der ſelbſt äußerlich und nicht als Geiſt da iſt — als auf das aufgehende Licht, das ſeine Bedeutung auf ſie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geiſt ausgeht, des Anſichſeyns, das zum Stoffe wird, den er verarbeitet, — und des Fürſichſeyns, welche die Seite des arbeitenden Selbſtbewußtſeyns iſt, iſt ihm in ſeinem Werke gegenſtändlich geworden. Seine fernere Bemühung muß dahin gehen, dieſe Trennung der Seele und des Leibes aufzuheben, jene an ihr ſelbſt zu bekleiden und zu geſtalten, dieſen aber zu beſeelen. Beide Seiten, indem ſie einander näher gebracht werden, behalten dabei die Beſtimmtheit des vorgeſtellten Geiſtes und ſeiner umgebenden Hülle gegen einander; ſeine Einigkeit mit ſich ſelbſt enthält dieſen Gegenſatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in ſeinen Seiten ſich ſelbſt nähert, ſo geſchieht dadurch zugleich auch das Andere, daß es dem arbeitenden Selbſtbewußtſeyn näher tritt und dieſes zum Wiſſen ſeiner, wie es an und für ſich iſt, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erſt die abſtrakte Seite der Thätigkeit des Geiſtes aus, welche nicht in ſich ſelbſt noch ihren Inhalt, ſondern an ſeinem Werke, das ein Ding iſt, weiß. Der Werkmeiſter ſelbſt, der ganze Geiſt, iſt noch nicht erſchienen, ſondern iſt das noch innere verborgne Weſen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbſtbewußtſeyn und in ſeinen hervorgebrachten Gegenſtand, vorhanden iſt.

Die umgebende Behauſung alſo, die äußere Wirklichkeit, die nur erſt in die abſtrakte Form des Verſtandes erhoben iſt, arbeitet der Werkmeiſter zur beſeeltern Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr wie dem frühern unmächtigen Pantheismus heilig iſt, ſondern von ihm, der ſich als das fürſichſeyende Weſen erfaßt, als etwas Brauchbares genommen und zur Außenſeite und Zierde zurückgeſetzt wird. Es

wird aber nicht unverändert verwendet, ſondern der Arbeiter der ſelbſtbewußten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Exiſtenz dieſes Lebens an ihm hat, und nähert ſeine organiſchen Formen den ſtrengern und allgemeinern des Gedankens. Die organiſche Form, die freigelaſſen in der Beſonderheit fortwuchert, ihrer Seits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt anderer Seits dieſe geradlinigten und ebnen Geſtalten zur beſeeltern Rundung, — eine Vermiſchung, welche die Wurzel der freien Architektur wird.

Dieſe Wohnung, die Seite des allgemeinen Elements oder der unorganiſchen Natur des Geiſtes ſchließt nun auch eine Geſtalt der Einzelnheit in ſich, die den vorher von dem Daſeyn abgeſchiednen ihm innern oder äußerlichen Geiſt der Wirklichkeit näher bringt und dadurch das Werk dem thätigen Selbſtbewußtſeyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerſt zur Form des Fürſichſeyns überhaupt, zur Thiergeſtalt. Daß er ſich ſeiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewußt iſt, beweiſt er dadurch, daß er gegen dieſes ſich als die hervorbringende Kraft konſtituirt und in ihm als ſeinem Werke ſich weiß; wodurch ſie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird. Daher wird ſie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, ſondern mit der Geſtalt des Gedankens, mit der menſchlichen, vermiſcht. Noch fehlt dem Werke aber die Geſtalt und Daſeyn, worin das Selbſt als Selbſt exiſtirt; — es fehlt ihm noch dieß, an ihm ſelbſt es auszuſprechen, daß es eine innere Bedeutung in ſich ſchließt, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn ſelbſt vorhanden iſt. Das Werk daher, wenn es ſich von dem Thieriſchen auch ganz gereinigt und die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns allein an ihm trägt, iſt die noch tonloſe Geſtalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte er-

zeugt auch nur Klang und nicht Sprache iſt, nur ein äußeres Selbſt, nicht das innere zeigt.

Dieſem äußern Selbſt der Geſtalt ſteht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein Inneres an ihr zu haben. Die in ihr Weſen zurückgehende Natur ſetzt ihre lebendige ſich vereinzelnde und in ihrer Bewegung ſich verwirrende Mannigfaltigkeit zu einem unweſentlichen Gehäuſe herab, das die Decke des Innern iſt; und dieſes Innere iſt zunächſt noch die einfache Finſterniß, das Unbewegte, der ſchwarze formloſe Stein.

Beide Darſtellungen enthalten die Innerlichkeit und das Daſeyn, — die beiden Momente des Geiſtes; und beide Darſtellungen beide zugleich in entgegengeſetztem Verhältniſſe, das Selbſt ſowohl als Inneres wie als Aeußeres. Beides iſt zu vereinigen. — Die Seele der menſchlich geformten Bildſäule kommt noch nicht aus dem Innern, iſt noch nicht die Sprache, das Daſeyn, das an ihm ſelbſt innerlich iſt, — und das Innere des vielformigen Daſeyns iſt noch das Tonloſe, ſich nicht in ſich ſelbſt Unterſcheidende und von ſeinem Aeußern, dem alle Unterſchiede gehören, noch Getrennte. — Der Werkmeiſter vereint daher beides in der Vermiſchung der natürlichen und der ſelbſtbewußten Geſtalt, und dieſe zweideutigen ſich ſelbſt räthſelhaften Weſen, das Bewußte ringend mit dem Bewußtloſen, das einfache Innere mit dem vielgeſtalteten Aeußern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer ſchwerverſtändlicher Weisheit aus.

In dieſem Werke hört die inſtinktartige Arbeit auf, die dem Selbſtbewußtſeyn gegenüber das bewußtloſe Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeiſters, welche das Selbſtbewußtſeyn ausmacht, ein eben ſo ſelbſtbewußtes ſich ausſprechendes Inneres entgegen. Er hat ſich darin zu der Entzweiung ſeines Bewußtſeyns emporgearbeitet, worin der Geiſt dem Geiſte begegnet. In dieſer Einheit des ſelbſtbewußten Geiſtes mit ſich ſelbſt, inſofern er ſich Geſtalt und Gegenſtand

ſeines Bewußtſeyns iſt, reinigen ſich alſo ſeine Vermiſchungen mit der bewußtloſen Weiſe der unmittelbaren Naturgeſtalt. Dieſe Ungeheuer an Geſtalt Rede und That löſen ſich zur geiſtigen Geſtaltung auf, — einem Aeußern, das in ſich gegangen, — einem Innern, das ſich aus ſich und an ſich ſelbſt äußert; zum Gedanken, der ſich gebährendes und ſeine Geſtalt ihm gemäß erhaltendes und klares Daſeyn iſt. Der Geiſt iſt Künſtler.

B.

Die Kunſt-Religion.

Der Geiſt hat ſeine Geſtalt, in welcher er für ſein Bewußtſeyn iſt, in die Form des Bewußtſeyns ſelbſt erhoben und bringt eine ſolche ſich hervor. Der Werkmeiſter hat das ſynthetiſche Arbeiten, das Vermiſchen der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Geſtalt die Form der ſelbſtbewußten Thätigkeit gewonnen, iſt er geiſtiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der wirkliche Geiſt iſt, der in der Kunſtreligion das Bewußtſeyn ſeines abſoluten Weſens hat, ſo ergiebt ſich, daß es der ſittliche oder der wahre Geiſt iſt. Er iſt nicht nur die allgemeine Subſtanz aller Einzelnen, ſondern indem ſie für das wirkliche Bewußtſeyn die Geſtalt des Bewußtſeyns hat, ſo heißt dieß ſoviel, daß ſie, die Individualiſation hat, von ihnen als ihr eignes Weſen und Werk gewußt wird. Weder iſt ſie ſo für ſie das Lichtweſen, in deſſen Einheit das Fürſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns nur negativ, nur vergehend enthalten iſt und den Herrn ſeiner Wirklichkeit anſchaut, — noch iſt ſie das raſtloſe Verzehren ſich haſſender Völker, — noch die Unterjochung derſelben zu Kaſten, die zuſammen den Schein der Organiſation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er iſt das freie Volk, worin die Sitte

die Subſtanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daſeyn alle und jeder Einzelne als ſeinen Willen und That weiß.

Die Religion des ſittlichen Geiſtes iſt aber ſeine Erhebung über ſeine Wirklichkeit, das Zurückgehen aus ſeiner Wahrheit in das reine Wiſſen ſeiner ſelbſt. Indem das ſittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit ſeiner Subſtanz lebt und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns nicht an ihm hat, ſo tritt ſeine Religion in ihrer Vollendung erſt im Scheiden von ſeinem Beſtehen auf. Denn die Wirklichkeit der ſittlichen Subſtanz beruht Theils auf ihrer ruhigen Unwandelbarkeit gegen die abſolute Bewegung des Selbſtbewußtſeyns, und hiermit darauf daß dieſes noch nicht aus ſeiner ruhigen Sitte und ſeinem feſten Vertrauen in ſich gegangen iſt; — Theils auf ſeiner Organiſation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, ſo wie in die Vertheilung in die Maſſen der Stände und ihres beſondern Thuns, das zum Ganzen zuſammenwirkt; — hiermit darauf daß der Einzelne mit der Beſchränkung ſeines Daſeyns zufrieden iſt und den ſchrankenloſen Gedanken ſeines freien Selbſts noch nicht erfaßt hat. Aber jenes ruhige unmittelbare Vertrauen zur Subſtanz geht in das Vertrauen zu ſich und in die Gewißheit ſeiner ſelbſt zurück und die Vielheit der Rechte und Pflichten wie das beſchränkte Thun iſt dieſelbe dialektiſche Bewegung des Sittlichen als die Vielheit der Dinge und ihrer Beſtimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des ſeiner gewiſſen Geiſtes ihre Ruhe und Feſtigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbſtbewußtſeyn und das Schickſal der ſittlichen Welt iſt daher die in ſich gegangene Individualität, der abſolute Leichtſinn des ſittlichen Geiſtes, der alle feſten Unterſchiede ſeines Beſtehens und die Maſſen ſeiner organiſchen Gliederung in ſich aufgelöſt und vollkommen ſeiner ſicher zur ſchrankenloſen Freudigkeit und zum freiſten Genuſſe ſeiner ſelbſt gelangt iſt. Dieſe einfache Gewißheit des Geiſtes

in ſich iſt das Zweideutige, ruhiges Beſtehen und feſte Wahrheit, — ſo wie abſolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu ſeyn. Sie ſchlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des ſittlichen Geiſtes iſt nur erſt noch dieß ſubſtantielle Weſen und Vertrauen, worin das Selbſt ſich nicht als freie Einzelnheit weiß und das daher in dieſer Innerlichkeit oder in dem Freiwerden des Selbſts zu Grunde geht. Indem alſo das Vertrauen gebrochen, die Subſtanz des Volks in ſich geknickt iſt, ſo iſt der Geiſt, der die Mitte von beſtandloſen Extremen war, nunmehr in das Extrem des ſich als Weſen erfaſſenden Selbſtbewußtſeyns herausgetreten. Dieſes iſt der in ſich gewiſſe Geiſt, der über den Verluſt ſeiner Welt trauert und ſein Weſen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbſts hervorbringt.

In ſolcher Epoche tritt die abſolute Kunſt hervor; früher iſt ſie das inſtinktartige Arbeiten, das ins Daſeyn verſenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freien Sittlichkeit ſeine Subſtanz und daher auch zum arbeitenden Selbſt nicht die freie geiſtige Thätigkeit hat. Später iſt der Geiſt über die Kunſt hinaus, um ſeine höhere Darſtellung zu gewinnen; — nämlich nicht nur die aus dem Selbſt geborne Subſtanz, ſondern in ſeiner Darſtellung als Gegenſtand dieſes Selbſt zu ſeyn, nicht nur aus ſeinem Begriffe ſich zu gebähren, ſondern ſeinen Begriff ſelbſt zur Geſtalt zu haben, ſo daß der Begriff und das erzeugte Kunſtwerk ſich gegenſeitig als ein und daſſelbe wiſſen.

Indem alſo die ſittliche Subſtanz aus ihrem Daſeyn ſich in ihr reines Selbſtbewußtſeyn zurückgenommen, ſo iſt dieſes die Seite des Begriffs oder der Thätigkeit, mit welcher der Geiſt ſich als Gegenſtand hervorbringt. Sie iſt reine Form, weil der Einzelne im ſittlichen Gehorſam und Dienſte ſich alles bewußtloſe Daſeyn und feſte Beſtimmung ſo abgearbeitet hat, wie die Subſtanz ſelbſt dieß flüſſige Weſen geworden iſt.

Dieſe Form iſt die Nacht, worin die Subſtanz verrathen ward und ſich zum Subjekte machte; aus dieſer Nacht der reinen Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt es, daß der ſittliche Geiſt als die von der Natur und ſeinem unmittelbaren Daſeyn befreite Geſtalt auferſteht.

Die Exiſtenz des reinen Begriffs, in den der Geiſt aus ſeinem Körper geflohen, iſt ein Individuum, das er ſich zum Gefäße ſeines Schmerzes erwählt. Er iſt an dieſem, als ſein Allgemeines und ſeine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als ſein Pathos, dem hingegeben ſein Selbſtbewußtſeyn die Freiheit verliert. Aber jene poſitive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbſt des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Dieſe reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Kraft bewußt, ringt mit dem ungeſtalteten Weſen; Meiſter darüber werdend hat ſie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und ſich ihren Inhalt gegeben, und dieſe Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geiſt individualiſirt und vorgeſtellt.

a. Das abſtrakte Kunſtwerk.

Das erſte Kunſtwerk iſt als das unmittelbare, das abſtrakte und einzelne. Seiner Seits hat es ſich aus der unmittelbaren und gegenſtändlichen Weiſe dem Selbſtbewußtſeyn entgegen zu bewegen, wie anderer Seits dieſes für ſich im Kultus darauf geht, die Unterſcheidung aufzuheben, die es ſich zuerſt gegen ſeinen Geiſt giebt, und hierdurch das an ihm ſelbſt belebte Kunſtwerk hervorzubringen.

Die erſte Weiſe, in welcher der künſtleriſche Geiſt ſeine Geſtalt und ſein thätiges Bewußtſeyn am weiteſten von einander entfernt, iſt die unmittelbare, daß jene als Ding überhaupt da iſt. — Sie zerfällt an ihr in den Unterſchied der Einzelnheit, welche die Geſtalt des Selbſts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganiſche Weſen in Bezug auf die Geſtalt, als ſeine Umgebung und Behauſung, darſtellt. Dieſe gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff

ihre reine dem Geiſte angehörige Form. Sie iſt weder der verſtändige Kryſtall, der das Todte behauſt oder von der äußerlichen Seele beſchienen wird, — noch die aus der Pflanze erſt hervorgehende Vermiſchung der Formen der Natur und des Gedankens, deſſen Thätigkeit hierin noch ein Nachahmen iſt. Sondern der Begriff ſtreift das ab, was von der Wurzel dem Geäſte und Geblätter den Formen noch anklebt und reinigt ſie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebene des Kryſtalls in inkommenſurable Verhältniſſe erhoben iſt, ſo daß die Beſeelung des Organiſchen in die abſtrakte Form des Verſtandes aufgenommen und zugleich ihr Weſen, die Inkommenſurabilität, für den Verſtand erhalten wird.

Der inwohnende Gott aber iſt der aus dem Thiergehäuſe hervorgezogne ſchwarze Stein, der mit dem Lichte des Bewußtſeyns durchdrungen iſt. Die menſchliche Geſtalt ſtreift das Thieriſche, mit der ſie vermiſcht war, ab; das Thier iſt für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben ſeine wahre Geſtalt und gilt für ſich nichts mehr, ſondern iſt zur Bedeutung eines Andern, zum bloßen Zeichen, herabgeſunken. Die Geſtalt des Gottes ſtreift eben dadurch an ihr ſelbſt auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thieriſchen Daſeyns ab und deutet die innerlichen Anſtalten des organiſchen Lebens in ihre Oberfläche verſchmolzen und nur dieſer angehörig an. — Das Weſen des Gottes aber iſt die Einheit des allgemeinen Daſeyns der Natur und des ſelbſtbewußten Geiſtes, der in ſeiner Wirklichkeit jenem gegenüber ſtehend erſcheint. Zugleich zunächſt eine einzelne Geſtalt, iſt ſein Daſeyn eines der Elemente der Natur, ſo wie ſeine ſelbſtbewußte Wirklichkeit ein einzelner Volksgeiſt. Aber jenes iſt in dieſer Einheit das in den Geiſt reflektirte Element, die durch den Gedanken verklärte mit dem ſelbſtbewußten Leben geeinte Natur. Die Göttergeſtalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüſte Weſen und der ver-

worrene Kampf des freien Daſeyns der Elemente, das unſittliche Reich der Titanen, iſt beſiegt und an den Saum der ſich klar gewordnen Wirklichkeit, an die trüben Grenzen der ſich im Geiſte findenden und beruhigten Welt verwieſen. Dieſe alten Götter, in welche das Lichtweſen, mit der Finſterniß zeugend, ſich zunächſt beſondert, der Himmel die Erde der Ocean die Sonne das blinde typhoniſche Feuer der Erde u. ſ f. ſind durch Geſtalten erſetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben und nicht mehr Naturweſen ſondern klare ſittliche Geiſter der ſelbſtbewußten Völker ſind.

Dieſe einfache Geſtalt hat alſo die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer ſowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Weſen nothwendig, in ſeinem Daſeyn und Bewegung aber ſich zufällig verhält, — wie ihrer als des Volks, das in die beſonderen Maſſen des Thuns und in die individuellen Punkte des Selbſtbewußtſeyns zerſtreut ein Daſeyn mannigfaltigen Sinnes und Thuns hat — an ſich vertilgt und in ruhige Individualität zuſammenbefaßt. Es ſteht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem Weſen das Selbſtbewußtſeyn gegenüber, das als die Geburtsſtätte derſelben für ſich nichts übrig behielt, als die reine Thätigkeit zu ſeyn. Was der Subſtanz angehört, gab der Künſtler ganz ſeinem Werke mit, ſich ſelbſt aber als einer beſtimmten Individualität in ſeinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, daß er ſeiner Beſonderheit ſich entäußerte und zur Abſtraktion des reinen Thuns ſich entkörperte und ſteigerte. — In dieſer erſten unmittelbaren Erzeugung iſt die Trennung des Werks und ſeiner ſelbſtbewußten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk iſt daher nicht für ſich das wirklich beſeelte, ſondern es iſt Ganzes nur mit ſeinem Werden zuſammen. Das Gemeine an dem Kunſtwerke, daß es im Bewußtſeyn erzeugt und von Menſchenhänden gemacht

iſt, iſt das Moment des als Begriff exiſtirenden Begriffs, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieſer, als Künſtler oder als Betrachter, das Kunſtwerk als an ihm ſelbſt abſolut beſeelt auszuſprechen und ſich, den Thuenden oder Schauenden, zu vergeſſen uneigennützig genug iſt, ſo muß hiergegen der Begriff des Geiſtes feſtgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, ſeiner ſelbſt bewußt zu ſeyn. Dieß Moment aber ſteht dem Werke gegenüber, weil er in dieſer ſeiner erſten Entzweiung beiden Seiten ihre abſtrakten Beſtimmungen des Thuns und Dingſeyns gegen einander giebt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der ſie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen iſt.

Der Künſtler erfährt alſo an ſeinem Werke, daß er kein ihm gleiches Weſen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewußtſeyn ſo zurück, daß eine bewundernde Menge es als den Geiſt, der ihr Weſen iſt, verehrt. Aber dieſe Beſeelung, indem ſie ihm ſein Selbſtbewußtſeyn nur als Bewunderung erwiedert, iſt vielmehr ein Bekenntniß, das dieſe Beſeelung an den Künſtler ablegt, nicht ſeines gleichen zu ſeyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zurückkommt, findet er darin nicht den Schmerz ſeiner Bildung und Zeugung, nicht die Anſtrengung ſeiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen oder ihm Opfer bringen auf welche Art es ſey, ihr Bewußtſeyn darein legen, — wenn ſie ſich mit ihrer Kenntniß darüber ſetzen, weiß er, wie viel mehr ſeine That als ihr Verſtehen und Reden iſt; — wenn ſie ſich darunter ſetzen und ihr ſie beherrſchendes Weſen darin erkennen, weiß er ſich als den Meiſter deſſelben.

Das Kunſtwerk erfordert daher ein anderes Element ſeines Daſeyns, der Gott einen andern Hervorgang als dieſen, worin er aus der Tiefe ſeiner ſchöpferiſchen Nacht in das Gegentheil, in die Aeußerlichkeit, die Beſtimmung des ſelbſtbewußtloſen Dinges herabfällt. Dieß höhere Element iſt die Spra-

che, — ein Daſeyn, das unmittelbar ſelbſtbewußte Exiſtenz iſt. Wie das einzelne Selbſtbewußtſeyn in ihr da iſt, iſt es eben ſo unmittelbar als eine allgemeine Anſteckung; die vollkommne Beſonderung des Fürſichſeyns iſt zugleich die Flüſſigkeit und die allgemein mitgetheilte Einheit der vielen Selbſt; ſie iſt die als Seele exiſtirende Seele. Der Gott alſo, der die Sprache zum Elemente ſeiner Geſtalt hat, iſt das an ihm ſelbſt beſeelte Kunſtwerk, das die reine Thätigkeit, die ihm, der als Ding exiſtirte, gegenüber war, unmittelbar in ſeinem Daſeyn hat. Oder das Selbſtbewußtſeyn bleibt in dem gegenſtändlich Werden ſeines Weſens unmittelbar bei ſich. Es iſt, ſo in ſeinem Weſen bei ſich ſelbſt ſeyend, reines Denken oder die Andacht, deren Innerlichkeit in der Hymne zugleich Daſeyn hat. Sie behält die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns in ihr und vernommen iſt dieſe Einzelnheit zugleich als allgemeine da; die Andacht in Allen angezündet iſt der geiſtige Strom, der in der Vielfachheit des Selbſtbewußtſeyns ſeiner als eines gleichen Thuns Aller und als einfachen Seyns bewußt iſt; der Geiſt hat als dieſes allgemeine Selbſtbewußtſeyn Aller ſeine reine Innerlichkeit eben ſo wohl als das Seyn für Andere und das Fürſichſeyn der Einzelnen in Einer Einheit.

Dieſe Sprache unterſcheidet ſich von einer andern Sprache des Gottes, die nicht die des allgemeinen Selbſtbewußtſeyns iſt. Das Orakel ſowohl des Gottes der künſtleriſchen als der vorhergehenden Religionen iſt die nothwendige erſte Sprache deſſelben, denn in ſeinem Begriffe liegt eben ſo wohl, daß er das Weſen der Natur als des Geiſtes iſt und daher nicht nur natürliches ſondern auch geiſtiges Daſeyn hat. Inſofern dieß Moment erſt in ſeinem Begriffe liegt und noch nicht in der Religion realiſirt iſt, ſo iſt die Sprache für das religiöſe Selbſtbewußtſeyn Sprache eines fremden Selbſtbewußtſeyns. Das ſeiner Gemeinde noch fremde Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht ſo da, wie ſein Begriff fordert. Das Selbſt iſt das einfache und

dadurch ſchlechthin allgemeine Fürſichſeyn; jenes aber, das von dem Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde getrennt iſt, iſt nur erſt ein einzelnes. — Der Inhalt dieſer eignen und einzelnen Sprache ergiebt ſich aus der allgemeinen Beſtimmtheit, in welcher der abſolute Geiſt überhaupt in ſeiner Religion geſetzt iſt. — Der allgemeine Geiſt des Aufgangs, der ſein Daſeyn noch nicht beſondert hat, ſpricht alſo eben ſo einfache und allgemeine Sätze vom Weſen aus, deren ſubſtantieller Inhalt in ſeiner einfachen Wahrheit erhaben iſt, aber um dieſer Allgemeinheit willen dem weiter ſich fortbildenden Selbſtbewußtſeyn zugleich trivial erſcheint.

Das weiter gebildete Selbſt, das ſich zum Fürſichſeyn erhebt, iſt über das reine Pathos der Subſtanz, über die Gegenſtändlichkeit des aufgehenden Lichtweſens Meiſter und weiß jene Einfachheit der Wahrheit als das Anſichſeyende, das nicht die Form des zufälligen Daſeyns durch eine fremde Sprache hat, ſondern als das ſichere und ungeſchriebene Geſetz der Götter, das ewig lebt und von dem niemand weiß, von wannen es erſchien. — Wie die allgemeine Wahrheit, die vom Lichtweſen geoffenbart wurde, hier ins Innere oder Untere zurückgetreten und damit der Form der zufälligen Erſcheinung enthoben iſt, ſo iſt dagegen in der Kunſtreligion, weil die Geſtalt des Gottes das Bewußtſeyn und damit die Einzelnheit überhaupt angenommen hat, die eigne Sprache des Gottes, der der Geiſt des ſittlichen Volkes iſt, das Orakel, das die beſondern Angelegenheiten deſſelben weiß und das Nützliche darüber kund thut. Die allgemeinen Wahrheiten aber, weil ſie als das Anſichſeyende gewußt werden, vindicirt ſich das wiſſende Denken und die Sprache derſelben iſt ihm nicht mehr eine fremde ſondern die eigne. Wie jener Weiſe des Alterthums, was gut und ſchön ſey, in ſeinem eignen Denken ſuchte, dagegen den ſchlechten zufälligen Inhalt des Wiſſens, ob es ihm gut ſey mit dieſem oder jenem umzugehen, oder ei-

nem Bekannten gut, dieſe Reiſe zu machen und dergleichen bedeutungsloſe Dinge dem Dämon zu wiſſen überließ: eben ſo holt das allgemeine Bewußtſeyn das Wiſſen vom Zufälligen von den Vögeln oder von den Bäumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbſtbewußtſeyn ſeine Beſonnenheit nimmt; denn das Zufällige iſt das Unbeſonnene und Fremde, und das ſittliche Bewußtſeyn läßt ſich alſo auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbeſonnene und fremde Weiſe darüber beſtimmen. Wenn der Einzelne durch ſeinen Verſtand ſich beſtimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich ſey, ſo liegt dieſer Selbſtbeſtimmung die Beſtimmtheit des beſondern Charakters zum Grunde; ſie iſt ſelbſt das Zufällige; und jenes Wiſſen des Verſtandes, was dem Einzelnen nützlich iſt, daher ein eben ſolches Wiſſen als das jener Orakel oder des Looſes; nur daß, wer das Orakel oder Loos befragt, damit die ſittliche Geſinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an ſich Zufällige als weſentliches Intereſſe ſeines Denkens und Wiſſens behandelt. Das Höhere als beide aber iſt, zwar die Ueberlegung zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber dieſe überlegte Handlung ſelbſt wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Beſondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wiſſen.

Das wahre ſelbſtbewußte Daſeyn, das der Geiſt in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden und alſo zufälligen, nicht allgemeinen Selbſtbewußtſeyns iſt, erhält, iſt das Kunſtwerk, das wir vorhin geſehen. Es ſteht dem Dinglichen der Bildſäule gegenüber. Wie dieſe das ruhende, ſo iſt jenes das verſchwindende Daſeyn; wie in dieſem die Gegenſtändlichkeit frei entlaſſen des eignen unmittelbaren Selbſts entbehrt, ſo bleibt ſie dagegen in jenem zu ſehr in das Selbſt eingeſchloſſen, kommt zu wenig zur Geſtaltung und iſt, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem ſie da iſt.

Die Bewegung beider Seiten, in der die im reinen em-

pfindenden Elemente des Selbſtbewußtſeyns bewegte und die im Elemente der Dingheit ruhende göttliche Geſtalt gegenſeitig ihre verſchiedene Beſtimmung aufgeben und die Einheit, die der Begriff ihres Weſens iſt, zum Daſeyn kommt, macht der Kultus aus. In ihm giebt ſich das Selbſt das Bewußtſeyn des Herabſteigens des göttlichen Weſens aus ſeiner Jenſeitigkeit zu ihm und dieſes, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenſtändliche iſt, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns.

Dieſer Begriff des Kultus iſt an ſich ſchon in dem Strome des hymniſchen Geſanges enthalten und vorhanden. Dieſe Andacht iſt die unmittelbare reine Befriedigung des Selbſts durch und in ſich ſelbſt. Es iſt die gereinigte Seele, welche in dieſer Reinheit unmittelbar nur Weſen und eins mit dem Weſen iſt. Sie iſt um ihrer Abſtraktion willen nicht das ſeinen Gegenſtand von ſich unterſcheidende Bewußtſeyn und alſo nur die Nacht ſeines Daſeyns und die bereitete Stätte ſeiner Geſtalt. Der abſtrakte Kultus erhebt daher das Selbſt dazu, dieſes reine göttliche Element zu ſeyn. Die Seele vollbringt dieſe Läuterung mit Bewußtſeyn; doch iſt ſie noch nicht das Selbſt, das in ſeine Tiefen hinabgeſtiegen ſich als das Böſe weiß, ſondern es iſt ein Seyendes, eine Seele, welche ihre Aeußerlichkeit mit Waſchen reinigt, ſie mit weißen Kleidern anthut und ihre Innerlichkeit den vorgeſtellten Weg der Arbeiten Strafen und Belohnungen, den Weg der die Beſonderheit entäußernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen ſie in die Wohnungen und die Gemeinſchaft der Seligkeit gelangt.

Dieſer Kultus iſt nur erſt ein geheimes, d. h. ein nur vorgeſtelltes unwirkliches Vollbringen; er muß wirkliche Handlung ſeyn, eine unwirkliche Handlung widerſpricht ſich ſelbſt. Das eigentliche Bewußtſeyn erhebt ſich dadurch in ſein reines Selbſtbewußtſeyn. Das Weſen hat in ihm die Bedeutung eines freien Gegenſtandes, durch den wirklichen Kultus

kehrt dieſer in das Selbſt zurück — und inſofern er im reinen Bewußtſeyn die Bedeutung des reinen jenſeits der Wirklichkeit wohnenden Weſens hat, ſteigt dieß Weſen von ſeiner Allgemeinheit durch dieſe Vermittelung zur Einzelnheit herunter und ſchließt ſich ſo mit der Wirklichkeit zuſammen.

Wie beide Seiten in die Handlung eintreten, beſtimmt ſich ſo, daß für die ſelbſtbewußte Seite, inſofern ſie wirkliches Bewußtſeyn iſt, das Weſen ſich als die wirkliche Natur darſtellt; eines Theils gehört ſie ihm als Beſitz und Eigenthum und gilt als das nichtanſichſeyende Daſeyn; — andern Theils iſt ſie ſeine eigne unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm eben ſo als Nichtweſen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für ſein reines Bewußtſeyn jene äußere Natur die entgegengeſetzte Bedeutung, nämlich das anſichſeyende Weſen zu ſeyn, gegen welches das Selbſt ſeine Unweſentlichkeit aufopfert, wie es umgekehrt die unweſentliche Seit eder Natur ſich ſelbſt aufopfert. Die Handlung iſt dadurch geiſtige Bewegung, weil ſie dieß Doppelſeitige iſt, die Abſtraktion des Weſens, wie die Andacht den Gegenſtand beſtimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen und das Wirkliche, wie das Handelnde den Gegenſtand und ſich beſtimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Kultus ſelbſt beginnt daher mit der reinen Hingabe eines Beſitzes, das der Eigenthümer ſcheinbar für ihn ganz nutzlos vergießt oder in Rauch aufſteigen läßt. Er thut hierin vor dem Weſen ſeines reinen Bewußtſeyns auf Beſitz und Recht des Eigenthumes und des Genuſſes deſſelben, auf die Perſönlichkeit und die Rückkehr des Thuns in das Selbſt Verzicht und reflektirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Weſen, als in ſich. — Umgekehrt aber geht darin eben ſo das ſeyende Weſen zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, iſt das Zeichen eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, ſind die lebendige Ceres und Bakchus

ſelbſt; — in jenem ſterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in dieſen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime liſtige Macht beſitzt. — Die Aufopferung der göttlichen Subſtanz gehört, inſofern ſie Thun iſt, der ſelbſtbewußten Seite an; daß dieſes wirkliche Thun möglich ſey, muß das Weſen ſich ſelbſt ſchon an ſich aufgeopfert haben. Dieß hat es darin gethan, daß es ſich Daſeyn gegeben und zum einzelnen Thiere und zur Frucht gemacht hat. Dieſe Verzichtleiſtung, die alſo das Weſen ſchon an ſich vollbracht, ſtellt das handelnde Selbſt im Daſeyn und für ſein Bewußtſeyn dar und erſetzt jene unmittelbare Wirklichkeit des Weſens durch die höhere, nämlich die ſeiner ſelbſt. Denn die entſtandene Einheit, die das Reſultat der aufgehobenen Einzelnheit und Trennung beider Seiten iſt, iſt nicht das nur negative Schickſal, ſondern hat poſitive Bedeutung. Nur dem abſtrakten unterirdiſchen Weſen wird das ihm Aufgeopferte ganz hingegeben und damit die Reflexion des Beſitzes und des Fürſichſeyns in das Allgemeine, von dem Selbſt als ſolchem unterſchieden bezeichnet. Zugleich aber iſt dieß nur ein geringer Theil und das andere Opfern iſt nur die Zerſtörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, deſſen Schmaus die Handlung um ihre negative Bedeutung betrügt. Der Opfernde behält bei jenem erſten Opfer das Meiſte und von dieſem das Nutzbare ſeinem Genuſſe auf. Dieſer Genuß iſt die negative Macht, welche das Weſen ſo wie die Einzelnheit aufhebt und zugleich iſt er die poſitive Wirklichkeit, worin das gegenſtändliche Daſeyn des Weſens in ſelbſtbewußtes verwandelt iſt und das Selbſt das Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit dem Weſen hat.

Dieſer Kultus iſt übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieſer angehört, iſt nicht gegenſtändlich hervorgebracht, ſo wie das

Reſultat im Genuſſe ſich ſelbſt ſeines Daſeyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter und erſetzt dieſen Mangel zunächſt dadurch, daß er ſeiner Andacht ein gegenſtändliches Beſtehen giebt, indem er die gemeinſame oder einzelne jedem thunliche Arbeit iſt, welche die Wohnung und den Putz des Gottes ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch Theils die Gegenſtändlichkeit der Bildſäule aufgehoben, denn durch dieſe Weihung ſeiner Geſchenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott ſich geneigt und ſchaut ſein Selbſt ihm angehörig an; Theils auch iſt dieß Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künſtlers, ſondern dieſe Beſonderheit iſt in der Allgemeinheit aufgelöſt. Es iſt aber nicht nur die Ehre des Gottes, die zu Stande kommt und der Segen ſeiner Geneigtheit fließt nicht nur in der Vorſtellung auf den Arbeiter, ſondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erſte der Entäußerung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes ſind für den Gebrauch des Menſchen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt ſind, im Nothfalle die ſeinigen; die Ehre, die jener in ſeinem Schmucke genießt, iſt die Ehre des kunſtreichen und großmüthigen Volkes. Am Feſte ſchmückt dieſes eben ſo ſeine eignen Wohnungen und Bekleidungen ſo wie ſeine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf dieſe Weiſe für ſeine Gaben die Erwiederung von dem dankbaren Gotte und die Beweiſe ſeiner Geneigtheit, in der es ſich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und in einer ſpäten Wirklichkeit, ſondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuß ſeines eignen Reichthumes und Putzes.

b. Das lebendige Kunſtwerk.

Das Volk, das in dem Kultus der Kunſtreligion ſich ſeinem Gotte naht, iſt das ſittliche Volk, das ſeinen Staat und die Handlungen deſſelben als den Willen und das Vollbringen ſeiner ſelbſt weiß. Dieſer Geiſt, dem ſelbſtbewußten Volke ge-

genübertretend, iſt daher nicht das Lichtweſen, das ſelbſtlos nicht die Gewißheit der Einzelnen in ſich enthält, ſondern vielmehr nur ihr allgemeines Weſen und die herriſche Macht iſt, worin ſie verſchwinden. Der Kultus der Religion dieſes einfachen geſtaltloſen Weſens giebt ſeinen Angehörigen daher nur dieß im Allgemeinen zurück, daß ſie das Volk ihres Gottes ſind; er erwirbt ihnen nur ihr Beſtehen und einfache Subſtanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbſt, das vielmehr verworfen iſt. Denn ſie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geiſt. Der Kultus aber der Kunſtreligion entbehrt anderer Seits jener abſtrakten Einfachheit des Weſens und daher der Tiefe deſſelben. Das Weſen aber, das mit dem Selbſt unmittelbar geeinigt iſt, iſt an ſich der Geiſt und die wiſſende Wahrheit, ob zwar noch nicht die gewußte oder die ſich ſelbſt in ihrer Tiefe wiſſende. Weil das Weſen alſo hier das Selbſt an ihm hat, ſo iſt ſeine Erſcheinung dem Bewußtſeyn freundlich und im Kultus erhält dieſes nicht nur die allgemeine Berechtigung ſeines Beſtehens ſondern auch ſein in ihm ſelbſtbewußtes Daſeyn; ſo wie umgekehrt das Weſen nicht in einem verworfenen Volke, deſſen Subſtanz nur anerkannt wird, ſelbſtloſe Wirklichkeit hat, ſondern in dem Volke, deſſen Selbſt in ſeiner Subſtanz anerkannt iſt.

Aus dem Kultus tritt alſo das in ſeinem Weſen befriedigte Selbſtbewußtſeyn und der Gott eingekehrt in es als in ſeine Stätte. Dieſe Stätte iſt für ſich die Nacht der Subſtanz oder ihre reine Individualität, aber nicht mehr die geſpannte des Künſtlers, die noch nicht mit ihrem gegenſtändlich werdenden Weſen ſich ausgeſöhnt hat, ſondern die befriedigte Nacht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil ſie aus der Anſchauung, der aufgehobenen Gegenſtändlichkeit, zurückkehrt. — Dieſes Pathos iſt für ſich das Weſen des Aufgangs, das aber nunmehr in ſich untergegangen iſt und ſeinen Untergang, das Selbſtbewußtſeyn und damit Daſeyn und

Wirklichkeit an ihm ſelbſt hat. — Es hat hier die Bewegung ſeiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus ſeiner reinen Weſenheit herabſetzend zu einer gegenſtändlichen Naturkraft und deren Aeußerungen iſt es ein Daſeyn für das Andere, für das Selbſt, von dem es verzehrt wird. Das ſtille Weſen der ſelbſtloſen Natur gewinnt in ſeiner Frucht die Stufe, worin ſie, ſich ſelbſt zubereitend und verdaut, ſich dem ſelbſtiſchen Leben darbietet; ſie erreicht in der Nützlichkeit, gegeſſen und getrunken werden zu können, ihre höchſte Vollkommenheit; denn ſie iſt darin die Möglichkeit einer höhern Exiſtenz und berührt das geiſtige Daſeyn; — Theils zur ſtillkräftigen Subſtanz, Theils aber zur geiſtigen Gährung iſt der Erdgeiſt in ſeiner Metamorphoſe dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der ſich treibenden Kraft des ſelbſtbewußten Daſeyns gediehen.

In dieſem Genuſſe iſt alſo jenes aufgehende Lichtweſen verrathen, was es iſt; er iſt das Myſterium deſſelben. Denn das Myſtiſche iſt nicht Verborgenheit eines Geheimniſſes oder Unwiſſenheit, ſondern beſteht darin, daß das Selbſt ſich mit dem Weſen Eins weiß und dieſes alſo geoffenbart iſt. Nur das Selbſt iſt ſich offenbar, oder was offenbar iſt, iſt es nur in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner. In dieſer aber iſt durch den Kultus das einfache Weſen geſetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daſeyn, das geſehen gefühlt gerochen geſchmeckt wird, ſondern iſt auch Gegenſtand der Begierde und wird durch den wirklichen Genuß Eins mit dem Selbſt und dadurch vollkommen an dieſes verrathen und ihm offenbar. — Dasjenige, von dem geſagt wird, es ſey der Vernunft, dem Herzen offenbar, iſt in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewißheit des unmittelbaren Daſeyns, ſowohl die gegenſtändliche als die genießende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenloſe unmittelbare ſondern zugleich die rein wiſſende des Selbſts iſt.

Was hiermit durch den Kultus dem ſelbſtbewußten Geiſte in ihm ſelbſt offenbar geworden, iſt das einfache Weſen, als die Bewegung, Theils aus ſeiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewußtſeyn zu treten, deſſen ſtillernährende Subſtanz zu ſeyn, Theils aber ſich eben ſo wieder in die unterirdiſche Nacht, in das Selbſt zu verlieren und oben nur mit ſtiller Mutterſehnſucht zu verweilen. — Der lautere Trieb aber iſt das vielnamige Lichtweſen des Aufgangs und ſein taumelndes Leben, das von ſeinem abſtrakten Seyn eben ſo abgelaſſen, ſich zuerſt in das gegenſtändliche Daſeyn der Frucht befaßt, dann dem Selbſtbewußtſeyn ſich hingebend in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Haufen ſchwärmender Weiber umherſchweift, der ungebändigte Taumel der Natur in ſelbſtbewußter Geſtalt.

Noch iſt aber dem Bewußtſeyn nur der abſolute Geiſt, der dieſes einfache Weſen, und nicht der als der Geiſt an ihm ſelbſt iſt, verrathen oder nur der unmittelbare Geiſt, der Geiſt der Natur. Sein ſelbſtbewußtes Leben iſt daher nur das Myſterium des Brodes und des Weins, der Ceres und des Bakchus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als weſentliches Moment das Selbſtbewußtſeyn als ſolches in ſich ſchließt. Noch hat ſich ihm alſo der Geiſt als ſelbſtbewußter Geiſt nicht geopfert und das Myſterium des Brodes und Weins iſt noch nicht Myſterium des Fleiſches und Blutes.

Dieſer unbefeſtigte Taumel des Gottes muß ſich zum Gegenſtande beruhigen und die Begeiſterung, die nicht zum Bewußtſeyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeiſterung des vorhergehenden Künſtlers die Bildſäule, zwar als ein eben ſo vollendetes Werk gegenüber tritt, aber nicht als ein an ihm lebloſes ſondern als ein lebendiges Selbſt. — Ein ſolcher Kultus iſt das Feſt, das der Menſch zu ſeiner eignen Ehre ſich giebt, jedoch in einen ſolchen noch nicht die Bedeutung des abſoluten Weſens legt; denn das Weſen iſt ihm erſt of-

fenbar, noch nicht der Geiſt; nicht als ſolches, das weſentlich menſchliche Geſtalt annimmt. Aber dieſer Kultus legt den Grund zu dieſer Offenbarung und legt ihre Momente einzeln aus einander. So hier das abſtrakte Moment der lebendigen Körperlichkeit des Weſens, wie vorhin die Einheit beider in bewußtloſer Schwärmerei. Der Menſch ſtellt alſo an die Stelle der Bildſäule ſich ſelbſt als zur vollkommen freien Bewegung erzogene und ausgearbeitete Geſtalt, wie jene die vollkommen freie Ruhe iſt. Wenn jeder Einzelne wenigſtens als Fackelträger ſich darzuſtellen weiß, ſo hebt ſich Einer aus ihnen hervor, der die geſtaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüſſige Kraft aller Glieder iſt; — ein beſeeltes lebendiges Kunſtwerk, das mit ſeiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildſäule geehrt wurde, als Preis ſeiner Kraft und die Ehre, unter ſeinem Volke ſtatt des ſteinernen Gottes die höchſte leibliche Darſtellung ihres Weſens zu ſeyn, zu Theil wird.

In den beiden Darſtellungen, die ſo eben vorkamen, iſt die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des geiſtigen Weſens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bakchiſchen Begeiſterung iſt das Selbſt außer ſich, in der ſchönen Körperlichkeit aber das geiſtige Weſen. Jene Dumpfheit des Bewußtſeyns und ihr wildes Stammeln muß in das klare Daſeyn der letztern und die geiſtloſe Klarheit der letztern in die Innerlichkeit der erſtern aufgenommen werden. Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit eben ſo äußerlich als die Aeußerlichkeit innerlich iſt, iſt wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preiſende Hymne, noch das inhaltsloſe Stammeln der bakchiſchen Raſerei. Sondern ſie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren klaren Inhalt, denn der Künſtler hat ſich aus der erſten ganz ſubſtantiellen Begeiſterung heraus zur Geſtalt gear-

beitet, die eignes in allen ſeinen Regungen von der ſelbſtbewußten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daſeyn iſt; — ihren allgemeinen Inhalt, denn in dieſem Feſte, das die Ehre des Menſchen iſt, verſchwindet die Einſeitigkeit der Bildſäulen, die nur einen Nationalgeiſt, einen beſtimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der ſchöne Fechter iſt zwar die Ehre ſeines beſondern Volkes, aber er iſt eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernſt der Bedeutung und der innere Charakter des Geiſtes, der das beſondere Leben, Anliegen, Bedürfniſſe und Sitten ſeines Volkes trägt, untergegangen iſt. In dieſer Entäußerung zur völligen Körperlichkeit hat der Geiſt die beſondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geiſt des Volks in ſich ſchloß. Sein Volk iſt ſich daher nicht mehr ſeiner Beſonderheit in ihm, ſondern vielmehr der Ablegung derſelben und der Allgemeinheit ſeines menſchlichen Daſeyns bewußt.

c. Das geiſtige Kunſtwerk.

Die Volksgeiſter, die der Geſtalt ihres Weſens in einem beſondern Thiere bewußt werden, gehen in Einen zuſammen; ſo vereinigen ſich die beſonderen ſchönen Volksgeiſter in Ein Pantheon, deſſen Element und Behauſung die Sprache iſt. Die reine Anſchauung ſeiner ſelbſt als allgemeiner Menſchlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeiſtes die Form, daß er ſich mit den Andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinſchaftlichen Unternehmung verbindet und für dieſes Werk ein Geſammtvolk und damit einen Geſammthimmel bildet. Dieſe Allgemeinheit, zu der der Geiſt in ſeinem Daſeyn gelangt, iſt jedoch nur dieſe erſte, die von der Individualität des Sittlichen erſt ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus dieſen Völkerſchaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeiſtes beruht Theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, Theils auf dem unmittelbaren

Antheil, den Alle, des Unterſchiedes von Ständen unerachtet, an den Entſchlüſſen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächſt nicht zu einer bleibenden Ordnung ſondern nur zu einer gemeinſamen Handlung, iſt jene Freiheit des Antheils Aller und Jeder einſtweilen auf die Seite geſtellt. Dieſe erſte Gemeinſchaftlichkeit iſt daher mehr eine Verſammlung der Individualitäten als die Herrſchaft des abſtrakten Gedankens, der die Einzelnen ihres ſelbſtbewußten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Verſammlung der Volksgeiſter macht einen Kreis von Geſtalten aus, der jetzt die ganze Natur wie die ganze ſittliche Welt befaßt. Auch ſie ſtehen unter dem Oberbefehl mehr des Einen als ſeiner Oberherrſchaft. Für ſich ſind ſie die allgemeinen Subſtanzen deſſen, was das ſelbſtbewußte Weſen an ſich iſt und thut. Dieſes aber macht die Kraft und zunächſt den Mittelpunkt wenigſtens aus, um den jene allgemeinen Weſen ſich bemühen, der nur erſt zufälliger Weiſe ihre Geſchäfte zu verbinden ſcheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Weſens in das Selbſtbewußtſeyn iſt es, die ſchon den Grund enthält, daß dieſes den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräfte bildet und die weſentliche Einheit zunächſt unter der Form einer freundlichen äußerlichen Beziehung beider Welten verbirgt.

Dieſelbe Allgemeinheit, welche dieſem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewußtſeyns, in welcher er auftritt. Es iſt nicht mehr das wirkliche Thun des Kultus, ſondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, ſondern erſt in die Vorſtellung, in die ſynthetiſche Verknüpfung des ſelbſtbewußten und des äußern Daſeyns erhoben iſt. Das Daſeyn dieſer Vorſtellung, die Sprache, iſt die erſte Sprache, das Epos als ſolches, das den allgemeinen Inhalt, wenigſtens als Vollſtändigkeit der Welt, ob zwar nicht als Allgemeinheit des Gedankens enthält. Der Sänger iſt der Ein-

zelne und Wirkliche, aus dem als Subjekt dieſer Welt ſie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos iſt nicht die betäubende Naturmacht, ſondern die Mnemoſyne, die Beſinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Weſens. Er iſt das in ſeinem Inhalte verſchwindende Organ, nicht ſein eigenes Selbſt gilt, ſondern ſeine Muſe, ſein allgemeiner Geſang. Was aber in der That vorhanden iſt, iſt der Schluß, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Beſonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft iſt. Die Mitte iſt das Volk in ſeinen Helden, welche einzelne Menſchen ſind, wie der Sänger, aber nur vorgeſtellte und dadurch zugleich allgemeine, wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In dieſem Epos ſtellt ſich alſo überhaupt dem Bewußtſeyn dar, was im Kultus an ſich zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menſchliche. Der Inhalt iſt eine Handlung des ſeiner ſelbſtbewußten Weſens. Das Handeln ſtört die Ruhe der Subſtanz und erregt das Weſen, wodurch ſeine Einfachheit getheilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen und ſittlichen Kräfte aufgeſchloſſen iſt. Die Handlung iſt die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die, durch das Blut beſeelt, die abgeſchiedenen Geiſter hervorruft, welche, nach Leben durſtend, es in dem Thun des Selbſtbewußtſeyns erhalten. Das Geſchäft, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwei Seiten, die ſelbſtiſche, von einer Geſammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze ſtehenden Individualitäten, und die allgemeine, von ihren ſubſtantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die Beziehung beider aber beſtimmte ſich vorhin ſo, daß ſie die ſynthetiſche Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das Vorſtellen iſt. Von dieſer Beſtimmtheit hängt die Beurtheilung dieſer Welt ab. — Das Verhältniß beider iſt dadurch eine Vermiſchung, welche die Einheit des Thuns inkonſequent vertheilt

und die Handlung überflüſſiger Weiſe von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Geſtalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erſcheint daher als ein eben ſo freies von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menſchen. Ein und daſſelbe haben daher eben ſo wohl die Götter als die Menſchen gethan. Der Ernſt jener Mächte iſt ein lächerlicher Ueberfluß, da dieſe in der That die Kraft der handelnden Individualität ſind; — und die Anſtrengung und Arbeit dieſer iſt eine eben ſo unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts ſind, ſind zugleich das mächtige Selbſt, das die allgemeinen Weſen ſich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Intereſſe des Thuns verſchafft; wie umgekehrt dieſe unmächtigen Allgemeinheiten, die ſich von den Gaben der Menſchen nähren und durch ſie erſt etwas zu thun bekommen, das natürliche Weſen und der Stoff aller Begebenheiten und eben ſo die ſittliche Materie und das Pathos des Thuns ſind. Wenn ihre elementariſchen Naturen durch das freie Selbſt der Individualität erſt in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniß gebracht werden, ſo ſind ſie eben ſo ſehr das Allgemeine, das ſich dieſer Verbindung entzieht, in ſeiner Beſtimmung unbeſchränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elaſticität ſeiner Einheit die Punktualität des Thätigen und ſeine Figurationen auslöſcht, ſich ſelbſt rein erhält und alles Individuelle in ſeiner Flüſſigkeit auflöſt.

Wie ſie mit der entgegenſtehenden ſelbſtiſchen Natur in dieſe widerſprechende Beziehung fallen, eben ſo geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Beſtimmung und deren Verhältniß zu Andern in Widerſtreit. Sie ſind die ewigen ſchönen Individuen, die in ihrem eignen Daſeyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben ſind. — Aber ſie ſind zugleich beſtimmte Elemente, beſondere Götter, die ſich alſo zu An-

dern verhalten. Aber das Verhältniß zu Andern, das nach ſeiner Entgegenſetzung ein Streit mit ihnen iſt, iſt eine komiſche Selbſtvergeſſenheit ihrer ewigen Natur. — Die Beſtimmtheit iſt in das göttliche Beſtehen eingewurzelt und hat in ſeiner Begrenzung die Selbſtſtändigkeit der ganzen Individualität; durch dieſe verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermiſchen ſich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit ſelbſt, da ſie gegen ein Anderes und ſomit gegen eine unbeſiegbare göttliche Kraft gerichtet iſt, iſt ein zufälliges leeres Aufſpreitzen, das eben ſo zerfließt und den anſcheinenden Ernſt der Handlung in ein gefahrloſes ſeiner ſelbſt ſicheres Spiel ohne Reſultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Beſtimmtheit derſelben nur als die Inkonſequenz ihrer Thätigkeit und der Widerſpruch des Zwecks und des Erfolgs erſcheint und jene ſelbſtſtändige Sicherheit über das Beſtimmte das Uebergewicht behält, ſo tritt ihr eben dadurch die reine Kraft des Negativen gegenüber und zwar als ihre letzte Macht, über welche ſie nichts vermögen. Sie ſind das Allgemeine und Poſitive gegen das einzelne Selbſt der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das allgemeine Selbſt ſchwebt darum über ihnen und über dieſer ganzen Welt der Vorſtellung, welcher der ganze Inhalt angehört; als die begriffloſe Leere der Nothwendigkeit, — ein Geſchehen, gegen das ſie ſich ſelbſtlos und trauernd verhalten, denn dieſe beſtimmten Naturen finden ſich nicht in dieſer Reinheit.

Dieſe Nothwendigkeit aber iſt die Einheit des Begriffes, der die widerſprechende Subſtantialität der einzelnen Momente unterworfen iſt, worin die Inkonſequenz und Zufälligkeit ihres Thuns ſich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen ſeinen Ernſt und Werth an ihnen ſelbſt erhält. Der Inhalt der Welt der Vorſtellung ſpielt losgebunden für ſich in der Mitte

ſeine Bewegung, verſammelt um die Individualität eines Helden, der aber in ſeiner Kraft und Schönheit ſein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegen ſehend trauert. Denn die in ſich feſte und wirkliche Einzelnheit iſt an die Extremität ausgeſchloſſen und in ihre Momente entzweit, die ſich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das abſtrakte Unwirkliche, iſt die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, ſo wenig als das Andere, das wirkliche Einzelne, der Sänger, der ſich außer ihm hält und in ſeiner Vorſtellung untergeht. Beide Extreme müſſen ſich dem Inhalte nähern; das Eine, die Nothwendigkeit, hat ſich mit dem Inhalte zu erfüllen, das Andere, die Sprache des Sängers, muß Antheil an ihm haben; und der ſich ſelbſt vorher überlaſſene Inhalt muß die Gewißheit und feſte Beſtimmung des Negativen an ihm erhalten.

Dieſe höhere Sprache, die Tragödie, faßt alſo die Zerſtreuung der Momente der weſentlichen und handelnden Welt näher zuſammen; die Subſtanz des Göttlichen tritt nach der Natur des Begriffs in ihre Geſtalten aus einander und ihre Bewegung iſt gleichfalls ihm gemäß. In Anſehung der Form hört die Sprache, dadurch daß ſie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu ſeyn, wie der Inhalt ein vorgeſtellter. Der Held iſt ſelbſt der Sprechende und die Vorſtellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuſchauer iſt, ſelbſtbewußte Menſchen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Beſtimmtheit wiſſen und zu ſagen wiſſen. Sie ſind Künſtler, die nicht, wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewußtlos natürlich und naiv das Aeußere ihres Entſchluſſes und Beginnens ausſprechen, ſondern das innere Weſen äußern, das Recht ihres Handelns beweiſen und das Pathos, dem ſie angehören, frei von zufälligen Umſtänden und von der Beſonderheit der Perſönlichkeiten in ſeiner allgemeinen Individualität beſonnen behaupten und

beſtimmt ausſprechen. Das Daſeyn dieſer Charaktere ſind endlich wirkliche Menſchen, welche die Perſonen der Helden anlegen und dieſe in wirklichem nicht erzählenden ſondern eignen Sprechen darſtellen. So weſentlich es der Bildſäule iſt, von Menſchenhänden gemacht zu ſeyn, eben ſo weſentlich iſt der Schauſpieler ſeiner Maske, — nicht als äußerliche Bedingung, von der die Kunſtbetrachtung abſtrahiren müſſe, — oder inſofern davon in ihr allerdings zu abſtrahiren iſt, ſo iſt eben dieß damit geſagt, daß die Kunſt das wahre eigentliche Selbſt noch nicht in ihr enthält.

Der allgemeine Boden, worauf die Bewegung dieſer aus dem Begriffe erzeugten Geſtalten vorgeht, iſt das Bewußtſeyn der erſten vorſtellenden Sprache und ihres ſelbſtloſen aus einander gelaſſenen Inhalts. Es iſt das gemeine Volk überhaupt, deſſen Weisheit in dem Chore des Alters zur Sprache kömmt; es hat an deſſen Kraftloſigkeit ſeinen Repräſentanten, weil es ſelbſt nur das poſitive und paſſive Material der ihm gegenübertretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend vermag es den Reichthum und die bunte Fülle göttlichen Lebens nicht zuſammen zu halten und zu bändigen, ſondern läßt es aus einander laufen und preiſt jedes einzelne Moment als einen ſelbſtſtändigen Gott, bald dieſen, bald wieder einen andern, in ſeinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernſt des Begriffes, wie er über dieſe Geſtalten, ſie zertrümmernd, einherſchreitet, verſpürt und es zu ſehen bekömmt, wie ſchlecht es ſeinen geprieſenen Göttern geht, die ſich auf dieſen Boden, worauf der Begriff herrſcht, wagen, iſt es nicht ſelbſt die negative Macht, die handelnd eingreift, ſondern hält ſich im ſelbſtloſen Gedanken derſelben, im Bewußtſeyn des fremden Schickſals und bringt den leeren Wunſch der Beruhigung und die ſchwache Rede der Beſänftigung herbei In der Furcht vor den höheren Mächten, welche die unmittelbaren Arme der Subſtanz ſind, vor ihrem Kampfe mit einan-

der und vor dem einfachen Selbſt der Nothwendigkeit, das auch ſie wie die Lebendigen, die an ſie geknüpft ſind, zermalmt; — in dem Mitleiden mit dieſen, die es zugleich als Daſſelbe mit ſich ſelbſt weiß, iſt für es nur der unthätige Schrecken dieſer Bewegung, das eben ſo hülfloſe Bedauern und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters und nicht als das Thun des abſoluten Weſens in ſich ſelbſt erfaßt wird.

Auf dieſem zuſchauenden Bewußtſeyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorſtellens tritt der Geiſt nicht in ſeiner zerſtreuten Mannigfaltigkeit, ſondern in der einfachen Entzweiung des Begriffes auf. Seine Subſtanz zeigt ſich daher nur in ihre zwei extremen Mächte aus einander geriſſen. Dieſe elementariſchen allgemeinen Weſen ſind zugleich ſelbſtbewußte Individualitäten, — Helden, welche in eine dieſer Mächte ihr Bewußtſeyn ſetzen, an ihr die Beſtimmtheit des Charakters haben und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Dieſe allgemeine Individualiſirung ſteigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daſeyns herunter und ſtellt ſich einer Menge von Zuſchauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne ſich ausſprechende Vorſtellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geiſtes, der ſich hier Gegenſtand iſt, iſt bereits als die Natur und Realiſirung der ſittlichen Subſtanz betrachtet worden. In ſeiner Religion erlangt er das Bewußtſeyn über ſich, oder ſtellt ſich ſeinem Bewußtſeyn in ſeiner reinern Form und einfachern Geſtaltung dar. Wenn alſo die ſittliche Subſtanz ſich durch ihren Begriff, ihrem Inhalte nach, in die beiden Mächte entzweite, die als göttliches und menſchliches, oder unterirdiſches und oberes Recht beſtimmt wurden, — jenes die Familie, dieß die Staatsmacht, — und deren das erſtere der weibliche, das andere der männliche Charakter war, ſo ſchränkt ſich der

vorher vielformige und in ſeinen Beſtimmungen ſchwankende Götterkreis auf dieſe Mächte ein, die durch dieſe Beſtimmung der eigentlichen Individualität genähert ſind. Denn die frühere Zerſtreuung des Ganzen in die vielfachen und abſtrakten Kräfte, die ſubſtantiirt erſcheinen, iſt die Auflöſung des Subjekts, das ſie nur als Momente in ſeinem Selbſt begreift, und die Individualität iſt daher nur die oberflächliche Form jener Weſen. Umgekehrt iſt ein weiterer Unterſchied der Charaktere, als der genannte, zur zufälligen und an ſich äußerlichen Perſönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt ſich das Weſen ſeiner Form oder dem Wiſſen nach. Der handelnde Geiſt tritt als Bewußtſeyn dem Gegenſtande gegenüber, auf den es thätig und der ſomit als das Negative des Wiſſenden beſtimmt iſt; der Handelnde befindet ſich dadurch im Gegenſatze des Wiſſens und Nichtwiſſens. Er nimmt aus ſeinem Charakter ſeinen Zweck und weiß ihn als die ſittliche Weſenheit; aber durch die Beſtimmtheit des Charakters weiß es nur die Eine Macht der Subſtanz, und die andere iſt für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit iſt daher ein Anderes anſich nud ein Anderes für das Bewußtſeyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieſer Beziehung die Bedeutung der wiſſenden und dem Bewußtſeyn ſich offenbarenden, und der ſich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine iſt die Lichtſeite, der Gott des Orakels, der nach ſeinem natürlichen Momente aus der Alles beleuchtenden Sonne entſprungen, Alles weiß und offenbart, — Phöbus, und Zeus, der deſſen Vater iſt. Aber die Befehle dieſes wahrredenden Gottes und ſeine Bekanntmachungen deſſen, was iſt, ſind vielmehr trügeriſch. Denn dieß Wiſſen iſt in ſeinem Begriffe unmittelbar das Nichtwiſſen, weil das Bewußtſeyn an ſich ſelbſt im Handeln dieſer Gegenſatz iſt. Der, welcher die räthſelhafte Sphinx ſelbſt aufzuſchließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der

Gott ihnen offenbart, ins Verderben geſchickt. Dieſe Prieſterin, aus der der ſchöne Gott ſpricht, iſt nichts anderes als die doppelſinnigen Schickſalsſchweſtern, die durch ihre Verheißungen zum Verbrechen treiben und in der Zweizüngigkeit deſſen, was ſie als Sicherheit angaben, den, der ſich auf den offenbaren Sinn verließ, betrügen. Daher das Bewußtſeyn, das reiner iſt als das letztere, das den Hexen glaubt, und beſonnener und gründlicher als das erſtere, das der Prieſterin und dem ſchönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geiſt des Vaters ſelbſt über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert und andere Beweiſe noch veranſtaltet, — aus dem Grunde, weil dieſer offenbarende Geiſt auch der Teufel ſeyn könnte.

Dieß Mißtrauen iſt darum gegründet, weil das wiſſende Bewußtſeyn ſich in den Gegenſatz der Gewißheit ſeiner ſelbſt und des gegenſtändlichen Weſens ſetzt. Das Recht des Sittlichen, daß die Wirklichkeit nichts an ſich iſt im Gegenſatze gegen das abſolute Geſetz, erfährt, daß ſein Wiſſen einſeitig, ſein Geſetz nur Geſetz ſeines Charakters iſt, daß es nur die eine Macht der Subſtanz ergriff. Die Handlung ſelbſt iſt dieſe Verkehrung des Gewußten in ſein Gegentheil, das Seyn, iſt das Umſchlagen des Rechts des Charakters und des Wiſſens in das Recht des Entgegengeſetzten, mit dem jenes im Weſen der Subſtanz verknüpft iſt, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Dieß untere Recht ſitzt mit Zeus auf dem Throne und genießt mit dem offenbaren und dem wiſſenden Gotte gleiches Anſehen.

Auf dieſe drei Weſen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeſchränkt. Das Eine iſt die Subſtanz, eben ſo wohl die Macht des Heerdes und der Geiſt der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regierung. Indem der Subſtanz als ſolcher dieſer Unterſchied angehört, individualiſirt er ſich der Vorſtellung nicht

zu zwei unterſchiednen Geſtalten, ſondern hat in der Wirklichkeit die zwei Perſonen ſeiner Charaktere. Hingegen der Unterſchied des Wiſſens und Nichtwiſſens fällt in ein jedes der wirklichen Selbſtbewußtſeyn — und nur in der Abſtraktion, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er ſich an zwei individuelle Geſtalten. Denn das Selbſt des Heros hat nur Daſeyn als ganzes Bewußtſeyn und iſt daher weſentlich der ganze Unterſchied, der der Form angehört; aber ſeine Subſtanz iſt beſtimmt und es gehört ihm nur die eine Seite des Unterſchieds des Inhalts an. Daher erhalten die beiden Seiten des Bewußtſeyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte einer jeden eigne Individualität haben, in der Vorſtellung jede ihre beſondere Geſtalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andere die der ſich verborgen haltenden Erinnye. Beide genießen Theils gleicher Ehre, Theils iſt die Geſtalt der Subſtanz, Zeus, die Nothwendigkeit der Beziehung beider auf einander. Die Subſtanz iſt die Beziehung, daß das Wiſſen für ſich iſt, aber ſeine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterſchied, wodurch das wirkliche Bewußtſeyn iſt, ſeinen Grund an dem ihn tilgenden innern Weſen, die ſich klare Verſicherung der Gewißheit ihre Beſtätigung an der Vergeſſenheit hat.

Das Bewußtſeyn ſchloß dieſen Gegenſatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wiſſen handelnd erfährt es den Betrug deſſelben, und dem Innern nach dem Einen Attribute der Subſtanz ergeben verletzte es das andere und gab dieſem dadurch das Recht gegen ſich. Dem wiſſenden Gotte folgend ergriff es vielmehr das nicht Offenbare, und büßt dafür, dem Wiſſen vertraut zu haben, deſſen Zweideutigkeit, da ſie ſeine Natur iſt, auch für es, und eine Warnung dafür vorhanden ſeyn mußte. Die Raſerei der Prieſterin, die unmenſchliche Geſtalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. ſ. f. ſind nicht die Weiſen, in welchen die Wahrheit erſcheint, ſondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbe-

ſonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wiſſens. Oder was daſſelbe iſt, die entgegengeſetzte Macht, die von ihm verletzt wird, iſt als ausgeſprochenes Geſetz und geltendes Recht vorhanden, es ſey das Geſetz der Familie oder des Staats; das Bewußtſeyn folgte dagegen dem eignen Wiſſen und verbarg ſich ſelbſt das Offenbare. Die Wahrheit aber der gegen einander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtſeyns iſt das Reſultat, daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegenſatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweiſt ihre Einheit in dem gegenſeitigen Untergange beider Mächte und der ſelbſtbewußten Charaktere. Die Verſöhnung des Gegenſatzes mit ſich iſt die Lethe der Unterwelt im Tode, — oder die Lethe der Oberwelt, als Freiſprechung, nicht von der Schuld, denn dieſe kann das Bewußtſeyn, weil es handelte, nicht verläugnen, ſondern vom Verbrechen und ſeine ſühnende Beruhigung. Beide ſind die Vergeſſenheit, das Verſchwundenſeyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Subſtanz, ihrer Individualitäten und der Mächte des abſtrakten Gedankens des Guten und des Böſen, denn keine für ſich iſt das Weſen, ſondern dieſes iſt die Ruhe des Ganzen in ſich ſelbſt, die unbewegte Einheit des Schickſals, das ruhige Daſeyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeiſtung und Thätigkeit in den einfachen Zeus.

Dieſes Schickſal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenloſen Vermiſchung der Individualität und des Weſens, — einer Vermiſchung, wodurch das Thun des Weſens als ein inkonſequentes zufälliges ſeiner unwürdiges erſcheint; denn dem Weſen nur oberflächlich anhängend iſt die Individualität die unweſentliche. Die Vertreibung ſolcher weſenloſen Vorſtellungen, die von Philoſophen des Alterthums ge-

fordert wurde, beginnt alſo ſchon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Eintheilung der Subſtanz von dem Begriffe beherrſcht, die Individualität hiermit die weſentliche und die Beſtimmungen die abſoluten Charaktere ſind. Das Selbſtbewußtſeyn, das in ihr vorgeſtellt iſt, kennt und anerkennt deswegen nur Eine höchſte Macht und dieſen Zeus nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegenſatze des Wiſſens nur als den Vater des zur Geſtalt werdenden Wiſſens des Beſondern, — und als den Zeus des Eides und der Erinnye, des Allgemeinen, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorſtellung ſich zerſtreuenden Momente, die der Chor nach einander gelten läßt, ſind hingegen nicht das Pathos des Helden, ſondern ſinken ihm zur Leidenſchaft herunter, — zu zufälligen weſenloſen Momenten, die der ſelbſtloſe Chor wohl preiſt, aber die nicht fähig ſind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Weſen ausgeſprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Perſonen des göttlichen Weſens ſelbſt, ſo wie die Charaktere ſeiner Subſtanz, gehen in die Einfachheit des Bewußtloſen zuſammen. Dieſe Nothwendigkeit hat gegen das Selbſtbewußtſeyn die Beſtimmung, die negative Macht aller auftretenden Geſtalten zu ſeyn, in ihr ſich ſelbſt nicht zu erkennen, ſondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbſt tritt nur den Charakteren zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbſtbewußtſeyn, die einfache Gewißheit ſeiner, iſt in der That die negative Macht, die Einheit des Zeus, des ſubſtantiellen Weſens und der abſtrakten Nothwendigkeit, es iſt die geiſtige Einheit, worein Alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbſtbewußtſeyn noch von der Subſtanz und dem Schickſale unterſchieden wird, iſt es Theils der Chor oder vielmehr die zuſchauende Menge, welche dieſe Bewegung des göttlichen Lebens als ein Fremdes mit Furcht erfüllt, oder in der ſie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handeln-

den Mitleidens hervorbringt. Theils inſofern das Bewußtſeyn mithandelt und den Charakteren angehört, iſt dieſe Vereinigung, weil die wahre, die des Selbſts, des Schickſals und der Subſtanz noch nicht vorhanden iſt, eine äußerliche, eine Hypokriſie; der Held, der vor dem Zuſchauer auftritt, zerfällt in ſeine Maske und in den Schauſpieler, in die Perſon und das wirkliche Selbſt.

Das Selbſtbewußtſeyn der Helden muß aus ſeiner Maske hervortreten und ſich darſtellen, wie es ſich als das Schickſal ſowohl der Götter des Chors als der abſoluten Mächte ſelbſt weiß, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtſeyn nicht mehr getrennt iſt.

Die Komödie hat alſo vorerſt die Seite, daß daß wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſich als das Schickſal der Götter darſtellt. Dieſe elementariſchen Weſen ſind, als allgemeine Momente, kein Selbſt und nicht wirklich. Sie ſind zwar mit der Form der Individualität ausgeſtattet, aber dieſe iſt ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an uud für ſich ſelbſt zu; das wirkliche Selbſt hat nicht ein ſolches abſtraktes Moment zu ſeiner Subſtanz und Inhalt. Es, das Subjekt, iſt daher über ein ſolches Moment als über eine einzelne Eigenſchaft erhoben, und angethan mit dieſer Maske ſpricht es die Ironie derſelben aus, die für ſich etwas ſeyn will. Das Aufſpreizen der allgemeinen Weſenheit iſt an das Selbſt verrathen; es zeigt ſich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas Rechtes ſeyn will. Das Selbſt hier in ſeiner Bedeutung als Wirkliches auftretend ſpielt mit der Maske, die es einmal anlegt, um ſeine Perſon zu ſeyn, — aber aus dieſem Scheine thut es ſich ebenſo bald wieder in ſeiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbſt, dem Schauſpieler, ſo wie von dem Zuſchauer, nicht unterſchieden zu ſeyn zeigt.

Dieſe allgemeine Auflöſung der geſtalteten Weſenheit über-

haupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernſthafter und dadurch muthwilliger und bittrer, inſofern er ſeine ernſtere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Subſtanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und ſittlichen Weſenheit. In Anſehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſchon in der Verwendung deſſelben zu ſeinem Putze, Wohnung u. ſ. f. und im Schmauſe ſeines Opfers ſich als das Schickſal, dem das Geheimniß verrathen iſt, welche Bewandniß es mit der Selbſtweſenheit der Natur hat; in dem Myſterium des Brodes und Weines macht es dieſelbe zuſammen mit der Bedeutung des innern Weſens ſich zu eigen, und in der Komödie iſt es ſich der Ironie dieſer Bedeutung überhaupt bewußt. — Inſofern nun dieſe Bedeutung die ſittliche Weſenheit enthält, iſt ſie Theils das Volk in ſeinen beiden Seiten des Staats oder eigentlichen Demos und der Familien-Einzelnheit; — Theils aber das ſelbſtbewußte reine Wiſſen oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener Demos, die allgemeine Maſſe, die ſich als Herrn und Regenten, ſo wie als den zu reſpektirenden Verſtand und Einſicht weiß, zwingt und bethört ſich durch die Beſonderheit ſeiner Wirklichkeit, und ſtellt den lächerlichen Kontraſt ſeiner Meinung von ſich und ſeines unmittelbaren Daſeyns, ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſeiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip ſeiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit in der eigentlichen Geſtalt der Wirklichkeit ſich hervorthut und des Gemeinweſens, deſſen geheimer Schaden es iſt, ſich offenbar anmaßt und es einrichtet, ſo verräth ſich unmittelbarer der Kontraſt des Allgemeinen als einer Theorie und deſſen, um was es in der Praxis zu thun iſt, die gänzliche Befreiung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung nnd der Spott jener über dieſe.

Das vernünftige Denken enthebt das göttliche Weſen ſeiner zufälligen Geſtalt, und entgegengeſetzt der begriffloſen

Weisheit des Chors, die mancherlei Sittenſprüche vorbringt, und eine Menge von Geſetzen und beſtimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läßt, hebt es ſie in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor. — Die Bewegung dieſer Abſtraktion iſt das Bewußtſeyn der Dialektik, welche dieſe Maximen und Geſetze an ihnen haben, und hierdurch des Verſchwindens der abſoluten Gültigkeit, in der ſie vorher erſchienen. Indem die zufällige Beſtimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorſtellung den göttlichen Weſenheiten lieh, verſchwindet, haben ſie nach ihrer natürlichen Seite nur noch die Nacktheit ihres unmittelbaren Daſeyns, ſie ſind Wolken, ein verſchwindender Dunſt, wie jene Vorſtellungen. Nach ihrer gedachten Weſentlichkeit zu den einfachen Gedanken des Schönen und Guten geworden, vertragen dieſe es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Kraft des dialektiſchen Wiſſens giebt die beſtimmten Geſetze und Maximen des Handelns der Luſt und dem Leichtſinne der — hiermit — verführten Jugend Preis, und der Aengſtlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beſchränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen alſo das komiſche Schauſpiel, durch die Befreiung von der Meinung, welche ſowohl ihre Beſtimmtheit als Inhalt, wie ihre abſolute Beſtimmtheit, das Feſthalten des Bewußtſeyns enthält, leer und eben dadurch das Spiel der Meinung und der Willkür der zufälligen Individualität zu werden.

Hier iſt alſo das vorher bewußtloſe Schickſal, das in der leeren Ruhe und Vergeſſenheit beſteht und von dem Selbſtbewußtſeyn getrennt iſt, mit dieſem vereint. Das einzelne Selbſt iſt die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, ſo wie deren Momente, die daſeyende Natur und die Gedanken ihrer Beſtimmungen, verſchwinden; zugleich iſt es nicht die Leerheit des Verſchwindens, ſondern erhält ſich in dieſer Nichtigkeit ſelbſt, iſt bei ſich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion

der Kunſt hat ſich in ihm vollendet und iſt vollkommen in ſich zurückgegangen. Dadurch daß das einzelne Bewußtſeyn in der Gewißheit ſeiner ſelbſt es iſt, das als dieſe abſolute Macht ſich darſtellt, hat dieſe die Form eines Vorgeſtellten, von dem Bewußtſeyn überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren, wie die Bildſäule, auch die lebendige ſchöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Perſonen der Tragödie waren; — auch iſt die Einheit nicht die bewußtloſe des Kultus und der Myſterien; — ſondern das eigentliche Selbſt des Schauſpielers fällt mit ſeiner Perſon zuſammen, ſo wie der Zuſchauer in dem, was ihm vorgeſtellt wird, vollkommen zu Hauſe iſt und ſich ſelbſt ſpielen ſieht. Was dieß Selbſtbewußtſeyn anſchaut, iſt, daß in ihm, was die Form von Weſenheit gegen es annimmt, in ſeinem Denken, Daſeyn und Thun ſich vielmehr auflöſt und preisgegeben iſt, es iſt die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit ſeiner ſelbſt, die hierdurch dieſe vollkommne Furcht- und Weſenloſigkeit alles Fremden und ein Wohlſeyn und Sich-wohlſeyn-laſſen des Bewußtſeyns iſt, wie ſich außer dieſer Komödie keins mehr findet.

C.

Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunſt iſt der Geiſt aus der Form der Subſtanz in die des Subjekts getreten, denn ſie bringt ſeine Geſtalt hervor und ſetzt alſo in ihr das Thun oder das Selbſtbewußtſeyn, das in der furchtbaren Subſtanz nur verſchwindet und im Vertrauen ſich nicht ſelbſt erfaßt. Dieſe Menſchwerdung des göttlichen Weſens geht von der Bildſäule aus, die nur die äußere Geſtalt des Selbſts an ihr hat, das Innere aber, ihre Thätigkeit, fällt außer ihr; im Kultus aber ſind beide Seiten eins geworden, in dem Reſultate der Religion der Kunſt iſt dieſe Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbſts herübergegangen; in

dem Geiſte, der in der Einzelnheit des Bewußtſeyns ſeiner vollkommen gewiß iſt, iſt alle Weſenheit verſunken. Der Satz, der dieſen Leichtſinn ausſpricht, lautet ſo: das Selbſt iſt das abſolute Weſen; das Weſen, das Subſtanz und an dem das Selbſt die Accidentalität war, iſt zum Prädikate heruntergeſunken, und der Geiſt hat in dieſem Selbſtbewußtſeyn, dem nichts in der Form des Weſens gegenübertritt, ſein Bewußtſeyn verloren.

Dieſer Satz: das Selbſt iſt das abſolute Weſen, gehört, wie von ſelbſt erhellt, dem nichtreligiöſen, dem wirklichen Geiſte an, und es iſt ſich zu erinnern, welches die Geſtalt deſſelben iſt, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung deſſelben enthalten, welche das Selbſt zum Prädikate herunterſtimmt und die Subſtanz zum Subjekte erhebt. So nämlich, daß der umgekehrte Satz nicht an ſich oder für uns die Subſtanz zum Subjekte macht, oder was daſſelbe iſt, die Subſtanz ſo wieder herſtellt, daß das Bewußtſeyn des Geiſtes zu ſeinem Anfange, der natürlichen Religion, zurückgeführt wird, ſondern ſo daß dieſe Umkehrung für und durch das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt zu Stande gebracht wird. Indem dieſes ſich mit Bewußtſeyn aufgiebt, ſo wird es in ſeiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subjekt der Subſtanz, aber als ſich ebenſo entäußertes hat es zugleich das Bewußtſeyn derſelben; oder indem es durch ſeine Aufopferung die Subſtanz als Subjekt hervorbringt, bleibt dieſes ſein eignes Selbſt. Es wird hierdurch erreicht, daß, wenn in den beiden Sätzen, — in dem der erſten Subſtantialität das Subjekt nur verſchwindet, — und in dem zweiten die Subſtanz nur Prädikat iſt, und beide Seiten alſo in jedem mit der entgegengeſetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden ſind, — daß die Vereinigung und Durchdringung beider Naturen hervorgeht, in der beide mit gleichem Werthe eben ſo weſentlich, als auch nur Momente ſind; hierdurch iſt alſo der Geiſt eben ſo Be-

wußtſeyn ſeiner als ſeiner gegenſtändlichen Subſtanz, wie einfaches in ſich bleibendes Selbſtbewußtſeyn.

Die Religion der Kunſt gehört dem ſittlichen Geiſte an, den wir früher in dem Rechtszuſtande untergehen ſahen, d. h. in dem Satze: das Selbſt als ſolches, die abſtrakte Perſon iſt abſolutes Weſen. Im ſittlichen Leben iſt das Selbſt in dem Geiſte ſeines Volks verſenkt, es iſt die erfüllte Allgemeinheit. Die einfache Einzelnheit aber erhebt ſich aus dieſem Inhalte, und ihr Leichtſinn reinigt ſie zur Perſon, zur abſtrakten Allgemeinheit des Rechts. In dieſer iſt die Realität des ſittlichen Geiſtes verloren, die inhaltsleeren Geiſter der Völkerindividuen ſind in Ein Pantheon verſammelt, nicht in ein Pantheon der Vorſtellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, ſondern in das Pantheon der abſtrakten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der ſie entleibt, und dem geiſtloſen Selbſt, der einzelnen Perſon, das An- und Fürſichſeyn ertheilt.

Aber dieß Selbſt hat durch ſeine Leerheit den Inhalt frei gelaſſen; das Bewußtſeyn iſt nur in ſich das Weſen; ſein eignes Daſeyn, das rechtliche Anerkanntſeyn der Perſon, iſt die unerfüllte Abſtraktion; es beſitzt alſo vielmehr nur den Gedanken ſeiner ſelbſt, oder wie es da iſt und ſich als Gegenſtand weiß, iſt es das unwirkliche. Es iſt daher nur die ſtoiſche Selbſtſtändigkeit des Denkens, und dieſe findet, durch die Bewegung des ſkeptiſchen Bewußtſeyns hindurchgehend, ſeine Wahrheit in derjenigen Geſtalt, die das unglückliche Selbſtbewußtſeyn genannt wurde.

Dieſes weiß, welche Bewandniß es mit dem wirklichen Gelten der abſtrakten Perſon und eben ſo mit dem Gelten derſelben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein ſolches Gelten vielmehr als den vollkommnen Verluſt, es ſelbſt iſt dieſer ſeiner bewußte Verluſt und die Entäußerung ſeines Wiſſens von ſich. — Wir ſehen, daß dieß unglückliche Bewußtſeyn die Ge-

genſeite und Vervollſtändigung des in ſich vollkommen glückli-chen, des komiſchen Bewußtſeyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Weſen zurück, oder es iſt die vollkommne Entäußerung der Subſtanz. Jenes hingegen iſt umgekehrt das tragiſche Schickſal der an und für ſich ſeyn ſollenden Gewißheit ſeiner ſelbſt. Es iſt das Bewußtſeyn des Verluſtes aller Weſenheit in dieſer Gewißheit ſeiner und des Verluſtes eben dieſes Wiſſens von ſich — der Subſtanz wie des Selbſts, es iſt der Schmerz, der ſich als das harte Wort ausſpricht, daß Gott geſtorben iſt.

In dem Rechtszuſtande iſt alſo die ſittliche Welt und die Religion derſelben in dem komiſchen Bewußtſeyn verſunken und das unglückliche das Wiſſen dieſes ganzen Verluſtes. Sowohl der Selbſtwerth ſeiner unmittelbaren Perſönlichkeit iſt ihm verloren, als ſeiner vermittelten, der gedachten. Eben ſo iſt das Vertrauen in die ewigen Geſetze der Götter, wie die Orakel, die das Beſondre zu wiſſen thaten, verſtummt. Die Bildſäulen ſind nun Leichname, denen die belebende Seele, ſo wie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen iſt; die Tiſche der Götter ohne geiſtige Speiſe und Trank, und aus ſeinen Spielen und Feſten kommt dem Bewußtſeyn nicht die freudige Einheit ſeiner mit dem Weſen zurück. Den Werken der Muſe fehlt die Kraft des Geiſtes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menſchen die Gewißheit ſeiner ſelbſt hervorging. Sie ſind nun das, was ſie für uns ſind, — vom Baume gebrochne ſchöne Früchte, ein freundliches Schickſal reichte ſie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präſentirt; es giebt nicht das wirkliche Leben ihres Daſeyns, nicht den Baum, der ſie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Subſtanz, noch das Klima, das ihre Beſtimmtheit ausmachte, oder den Wechſel der Jahreszeiten, die den Proceß ihres Werdens beherrſchten. — So giebt das Schickſal uns mit den Werken jener Kunſt nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des ſittlichen

Lebens, worin ſie blühten und reiften, ſondern allein die eingehüllte Erinnerung dieſer Wirklichkeit. — Unſer Thun in ihrem Genuſſe iſt daher nicht das gottesdienſtliche, wodurch unſerm Bewußtſeyn ſeine vollkommne es ausfüllende Wahrheit würde, ſondern es iſt das äußerliche Thun, das von dieſen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwiſcht, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden erzeugenden und begeiſtenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüſte der todten Elemente ihrer äußerlichen Exiſtenz, der Sprache, des Geſchichtlichen u. ſ. f. errichtet, nicht um ſich in ſie hinein zu leben, ſondern nur um ſie in ſich vorzuſtellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr iſt als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum Luft Licht u. ſ. f. ausgebreitete Natur derſelben, welche ſie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weiſe dieß Alles in den Strahl des ſelbſtbewußten Auges und der darreichenden Geberde zuſammenfaßt: ſo iſt der Geiſt des Schickſas, der uns jene Kunſtwerke darbietet, mehr als das ſittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er iſt die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geiſtes, — er iſt der Geiſt des tragiſchen Schickſals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Subſtanz in das Eine Pantheon verſammelt, in den ſeiner als Geiſt ſelbſtbewußten Geiſt.

Alle Bedingungen ſeines Hervorgangs ſind vorhanden und dieſe Totalität ſeiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff oder das anſichſeyende Hervorgehen aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunſt umfaßt die Formen der Entäußerungen der abſoluten Subſtanz, ſie iſt in der Form der Individualität, als ein Ding, als ſeyender Gegenſtand des ſinnlichen Bewußtſeyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Geſtalt, deren Daſeyn nicht aus dem Selbſt heraustritt und rein verſchwindender Gegenſtand iſt; — als unmittelbare Einheit mit dem allgemeinen Selbſt-

bewußtſeyn in ſeiner Begeiſterung und als vermittelte in dem Thun des Kultus; — als ſchöne ſelbſtiſche Körperlichkeit, und endlich als das in die Vorſtellung erhobne Daſeyn und die Ausbreitung deſſelben zu einer Welt, die ſich zuletzt in die Allgemeinheit, die eben ſo reine Gewißheit ihrer ſelbſt iſt, zuſammennimmt. — Dieſe Formen, und auf der andern Seite die Welt der Perſon und des Rechts, die verwüſtende Wildheit der freigelaſſenen Elemente des Inhalts, eben ſo die gedachte Perſon des Stoicismus und die haltloſe Unruhe des ſkeptiſchen Bewußtſeyns machen die Peripherie der Geſtalten aus, welche erwartend und drängend um die Geburtsſtätte des als Selbſtbewußtſeyn werdenden Geiſtes umherſtehen; der Alle durchdringende Schmerz und Sehnſucht des unglücklichen Selbſtbewußtſeyns iſt ihr Mittelpunkt und das gemeinſchaftliche Geburtswehe ſeines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Geſtalten als ſeine Momente enthält.

Er hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgeſtellt ſind; die eine iſt dieſe, daß die Subſtanz ſich ihrer ſelbſt entäußert und zum Selbſtbewußtſeyn wird, die andere umgekehrt, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich ſeiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbſt macht. Beide Seiten ſind ſich auf dieſe Weiſe entgegen gekommen und hierdurch iſt ihre wahre Vereinigung entſtanden. Die Entäußerung der Subſtanz, ihr Werden zum Selbſtbewußtſeyn drückt den Uebergang ins Entgegengeſetzte, den bewußtloſen Uebergang der Nothwendigkeit, oder dieß aus, daß ſie an ſich Selbſtbewußtſeyn iſt. Umgekehrt die Entäußerung des Selbſtbewußtſeyns dieß, daß es an ſich das allgemeine Weſen iſt, oder weil das Selbſt das reine Fürſichſeyn iſt, das in ſeinem Gegentheile bei ſich bleibt, dieß, daß für es es iſt, daß die Subſtanz Selbſtbewußtſeyn und eben dadurch Geiſt iſt. Es kann daher von dieſem Geiſte, der die Form der Subſtanz verlaſſen und in der Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns in das Da-

ſeyn tritt, geſagt werden, — wenn man ſich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältniſſe bedienen will, — daß er eine wirkliche Mutter, aber einen anſichſeyenden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbſtbewußtſeyn und das Anſich als die Subſtanz ſind ſeine beiden Momente, durch deren gegenſeitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als dieſe ihre Einheit ins Daſeyn tritt.

Inſofern das Selbſtbewußtſeyn einſeitig nur ſeine eigne Entäußerung erfaßt, wenn ihm ſchon ſein Gegenſtand eben ſo wohl Seyn als Selbſt iſt und es alles Daſeyn als geiſtiges Weſen weiß, ſo iſt dadurch doch noch nicht für es der wahre Geiſt geworden, inſofern nämlich das Seyn überhaupt oder die Subſtanz nicht an ſich eben ſo ihrer Seits ſich ihrer ſelbſt entäußerte und zum Selbſtbewußtſeyn wurde. Denn alsdann iſt alles Daſeyn nur vom Standpunkte des Bewußtſeyns aus geiſtiges Weſen, nicht an ſich ſelbſt. Der Geiſt iſt auf dieſe Weiſe dem Daſeyn nur eingebildet; dieſes Einbilden iſt die Schwärmerei, welche der Natur ſowohl als der Geſchichte, wie der Welt ſo den mythiſchen Vorſtellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als ſie in ihrer Erſcheinung dem Bewußtſeyn unmittelbar darbieten und in Anſehung der Religionen als das Selbſtbewußtſeyn, deſſen Religionen ſie waren, darin wußte. Aber dieſe Bedeutung iſt eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erſcheinung nicht bedeckt und ſich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, ſondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtſeyns bleibt.

Daß dieſe Bedeutung des Gegenſtändlichen alſo nicht bloße Einbildung ſey, muß ſie an ſich ſeyn, d. h. einmal dem Bewußtſeyn aus dem Begriffe entſpringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So iſt uns durch das Erkennen des unmittelbaren Bewußtſeyns oder des Bewußtſeyns des ſeyenden Gegenſtandes mittelſt ſeiner nothwendigen Bewegung der

ſich ſelbſt wiſſende Geiſt entſprungen. Dieſer Begriff, der als unmittelbarer auch die Geſtalt der Unmittelbarkeit für ſein Bewußtſeyn hatte, hat ſich zweitens die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns an ſich, d. h. nach eben der Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das Seyn oder die Unmittelbarkeit, die der inhaltloſe Gegenſtand des ſinnlichen Bewußtſeyns iſt, ſich ſeiner entäußert und Ich für das Bewußtſeyn wird. — Von dem denkenden Anſich oder dem Erkennen der Nothwendigkeit iſt aber das unmittelbare Anſich oder die ſeyende Nothwendigkeit ſelbſt unterſchieden; — ein Unterſchied, der zugleich aber nicht außer dem Begriffe liegt, denn die einfache Einheit des Begriffes iſt das unmittelbare Seyn ſelbſt; er iſt eben ſo das ſich ſelbſt Entäußernde oder das Werden der angeſchauten Nothwendigkeit, als er in ihr bei ſich iſt und ſie weiß und begreift. — Das unmittelbare Anſich des Geiſtes, der ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns giebt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeiſt zu dieſem Wiſſen von ſich gelangt iſt; dann erſt tritt dieß Wiſſen auch in ſein Bewußtſeyn und als Wahrheit ein. Wie jenes geſchehen, hat ſich ſchon oben ergeben.

Dieß, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns an ſich und damit auch für ſein Bewußtſeyn gegeben, erſcheint nun ſo, daß es der Glauben der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſeyn d. h. als ein wirklicher Menſch da iſt, daß er für die unmittelbare Gewißheit iſt, daß das glaubende Bewußtſeyn dieſe Göttlichkeit ſieht und fühlt und hört. So iſt es nicht Einbildung ſondern es iſt wirklich an dem. Das Bewußtſeyn geht dann nicht aus ſeinem Innern von dem Gedanken aus, und ſchließt in ſich den Gedanken des Gottes mit dem Daſeyn zuſammen, ſondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daſeyn aus und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des unmittelbaren Seyns iſt in dem Inhalte des Begriffes ſo vorhanden, daß

der religiöſe Geiſt in der Rückkehr aller Weſenheit in das Bewußtſeyn einfaches poſitives Selbſt geworden iſt, eben ſo wie der wirkliche Geiſt als ſolcher im unglücklichen Bewußtſeyn eben dieſe einfache ſelbſtbewußte Negativität. Das Selbſt des daſeyenden Geiſtes hat dadurch die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit; es iſt weder als Gedachtes oder Vorgeſtelltes noch Hervorgebrachtes geſetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbſt Theils in der natürlichen Theils in der Kunſtreligion der Fall iſt. Sondern dieſer Gott wird unmittelbar als Selbſt, als ein wirklicher einzelner Menſch, ſinnlich angeſchaut; ſo nur iſt er Selbſtbewußtſeyn.

Dieſe Menſchwerdung des göttlichen Weſens, oder daß es weſentlich und unmittelbar die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns hat, iſt der einfache Inhalt der abſoluten Religion. In ihr wird das Weſen als Geiſt gewußt, oder ſie iſt ſein Bewußtſeyn über ſich, Geiſt zu ſeyn. Denn der Geiſt iſt das Wiſſen ſeiner ſelbſt in ſeiner Entäußerung; das Weſen, das die Bewegung iſt, in ſeinem Andersſeyn die Gleichheit mit ſich ſelbſt zu behalten. Dieß aber iſt die Subſtanz, inſofern ſie in ihrer Accidentalität eben ſo in ſich reflektirt, nicht dagegen als gegen ein Unweſentliches und ſomit in einem Fremden ſich Befindendes gleichgültig, ſondern darin in ſich, d. h. inſofern ſie Subjekt oder Selbſt iſt. — In dieſer Religion iſt deswegen das göttliche Weſen geoffenbart. Sein Offenbarſeyn beſteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es iſt. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geiſt gewußt wird, als Weſen, das weſentlich Selbſtbewußtſeyn iſt. — Dem Bewußtſeyn iſt in ſeinem Gegenſtand dann Etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es iſt und wenn es ihn nicht als ſich ſelbſt weiß. Dieß Geheimſeyn hört auf, indem das abſolute Weſen als Geiſt Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt; denn ſo iſt er als Selbſt in ſeinem Verhältniſſe zu ihm; d. h. dieſes weiß unmittelbar ſich darin oder es iſt ſich in ihm offenbar. Es ſelbſt

iſt ſich nur in der eignen Gewißheit ſeiner offenbar; jener ſein Gegenſtand iſt das Selbſt, das Selbſt aber iſt kein Fremdes ſondern die untrennbare Einheit mit ſich, das unmittelbar Allgemeine. Es iſt der reine Begriff, das reine Denken oder Fürſichſeyn, das unmittelbare Seyn und damit Seyn für Anderes und als dieſes Seyn für Anderes unmittelbar in ſich zurückgekehrt und bei ſich ſelbſt; es iſt alſo das wahrhaft und allein Offenbare. Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u. ſ. f. ſind Prädikate eines Subjekts, — allgemeine Momente, die an dieſem Punkte ihren Halt haben und nur erſt im Rückgehen des Bewußtſeyns ins Denken ſind. — Indem ſie gewußt werden, iſt ihr Grund und Weſen, das Subjekt ſelbſt, noch nicht offenbar und eben ſo ſind die Beſtimmungen des Allgemeinen nicht dieß Allgemeine ſelbſt. Das Subjekt ſelbſt und damit auch dieß reine Allgemeine iſt aber offenbar als Selbſt, denn dieß iſt eben dieß in ſich reflektirte Innere, das unmittelbar da und die eigne Gewißheit desjenigen Selbſts iſt, für welches es da iſt. Dieß — ſeinem Begriffe nach das Offenbare zu ſeyn, — iſt alſo die wahre Geſtalt des Geiſtes und dieſe ſeine Geſtalt, der Begriff, iſt eben ſo allein ſein Weſen und Subſtanz. Er wird gewußt als Selbſtbewußtſeyn und iſt dieſem unmittelbar offenbar, denn er iſt dieſes ſelbſt; die göttliche Natur iſt daſſelbe, was die menſchliche iſt und dieſe Einheit iſt es, die angeſchaut wird.

Hier alſo iſt in der That das Bewußtſeyn oder die Weiſe, wie das Weſen für es ſelbſt iſt, ſeine Geſtalt ſeinem Selbſtbewußtſeyn gleich; dieſe Geſtalt iſt ſelbſt ein Selbſtbewußtſeyn; ſie iſt damit zugleich ſeyender Gegenſtand und dieſes Seyn hat eben ſo unmittelbar die Bedeutung des reinen Denkens, des abſoluten Weſens. — Das abſolute Weſen, welches als ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn da iſt, ſcheint von ſeiner ewigen Einfachheit herabgeſtiegen zu ſeyn, aber in der That hat es damit erſt ſein höchſtes Weſen erreicht. Denn der Begriff

des Weſens, erſt indem er ſeine einfache Reinheit erlangt hat, iſt er die abſolute Abſtraktion, welche reines Denken und damit die reine Einzelnheit des Selbſts, ſo wie um ſeiner Einfachheit willen das Unmittelbare oder Seyn iſt. — Was das ſinnliche Bewußtſeyn genannt wird, iſt eben dieſe reine Abſtraktion, es iſt dieß Denken, für welches das Seyn das Unmittelbare iſt. Das Niedrigſte iſt alſo zugleich das Höchſte, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare iſt eben darin das Tiefſte. Daß das höchſte Weſen als ein ſeyendes Selbſtbewußtſeyn geſehen, gehört u. ſ. f. wird, dieß iſt alſo in der That die Vollendung ſeines Begriffes; und durch dieſe Vollendung iſt das Weſen ſo unmittelbar da, als es Weſen iſt.

Dieß unmittelbare Daſeyn iſt zugleich nicht allein und bloß unmittelbares Bewußtſeyn ſondern es iſt religiöſes Bewußtſeyn; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines ſeyenden Selbſtbewußtſeyns ſondern des rein gedachten oder abſoluten Weſens. Weſſen wir uns in unſerem Begriffe bewußt ſind, daß das Seyn Weſen iſt, iſt das religiöſe Bewußtſeyn ſich bewußt. Dieſe Einheit des Seyns und Weſens, des Denkens, das unmittelbar Daſeyn iſt, iſt wie es der Gedanke dieſes religiöſen Bewußtſeyns oder ſein vermitteltes Wiſſen iſt, eben ſo ſein unmittelbares Wiſſen; denn dieſe Einheit des Seyns und Denkens iſt das Selbſtbewußtſeyn und iſt ſelbſt da oder die gedachte Einheit hat zugleich dieſe Geſtalt deſſen, was ſie iſt. Gott iſt alſo hier offenbar, wie er iſt; er iſt ſo da, wie er an ſich iſt; er iſt da als Geiſt. Gott iſt allein im reinen ſpekulativen Wiſſen erreichbar und iſt nur in ihm und iſt nur es ſelbſt, denn er iſt der Geiſt und dieſes ſpekulative Wiſſen iſt das Wiſſen der offenbaren Religion. Jenes weiß ihn als Denken oder reines Weſen, und dieß Denken als Seyn und als Daſeyn, und das Daſeyn als die Negativität ſeiner ſelbſt, hiermit als Selbſt, dieſes und allgemeines Selbſt; eben dieß weiß die offenbare

Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten ſich allein auf dieſe Offenbarung hin, anzuſchauen, was das abſolute Weſen iſt und ſich ſelbſt in ihm zu finden; dieſe Freude wird dem Selbſtbewußtſeyn und ergreift die ganze Welt, im abſoluten Weſen ſich zu ſchauen, denn es iſt Geiſt, es iſt die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dieß ſelbſt ausdrückt, daß das Weſen dadurch erſt, daß es als *unmittelbares* Selbſtbewußtſeyn angeſchaut wird, als Geiſt gewußt wird.

Dieſer Begriff des ſelbſt ſich ſelbſt als Geiſt wiſſenden Geiſtes iſt ſelbſt der unmittelbare und noch nicht entwickelt. Das Weſen iſt Geiſt oder es iſt erſchienen, es iſt offenbar; dieß erſte Offenbarſeyn iſt ſelbſt *unmittelbar*; aber die Unmittelbarkeit iſt eben ſo reine Vermittlung oder Denken; ſie muß daher an ihr ſelbſt als ſolcher dieß darſtellen. — Beſtimmter dieß betrachtet, ſo iſt der Geiſt in der Unmittelbarkeit des Selbſtbewußtſeyns *dieſes einzelne* Selbſtbewußtſeyn, dem *allgemeinen* entgegen geſetzt; er iſt ausſchließendes Eins, das für das Bewußtſeyn, *für welches* es da iſt, die noch unaufgelöſte Form eines *ſinnlichen Andern* hat; dieſes weiß den Geiſt noch nicht als den ſeinen oder der Geiſt iſt noch nicht, wie er *einzelnes* Selbſt iſt, eben ſo wohl als allgemeines, als alles Selbſt da. Oder die Geſtalt hat noch nicht die Form des *Begriffs*; d. h. des allgemeinen Selbſts, des Selbſts, das in ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit eben ſo Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit iſt, ohne in dieſer jene zu verlieren. — Die nächſte und ſelbſt unmittelbare Form dieſer Allgemeinheit iſt aber nicht ſchon die Form *des Denkens* ſelbſt, *des Begriffes als Begriffes*, ſondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbſt und die Erhebung des Daſeyns in die Vorſtellung; wie überall, und um ein beſtimmtes Beiſpiel anzuführen, das aufgehobene *ſinnliche Dieſes* erſt das Ding der *Wahrnehmung*, noch nicht das *Allgemeine* des Verſtandes iſt.

Dieſer einzelne Menſch alſo, als welcher das abſolute Weſen offenbar iſt, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des ſinnlichen Seyns. Er iſt der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht ſein Seyn in Geweſenſeyn über. Das Bewußtſeyn, für welches er dieſe ſinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu ſehen, zu hören; es hat ihn geſehen und gehört; und erſt dadurch, daß es ihn nur geſehen, gehört hat, wird es ſelbſt geiſtiges Bewußtſeyn oder wie er vorher als ſinnliches Daſeyn für es aufſtand, iſt er jetzt im Geiſte aufgeſtanden. — Denn als ſolches, das ihn ſinnlich ſieht und hört, iſt es ſelbſt nur unmittelbares Bewußtſeyn, das die Ungleichheit der Gegenſtändlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, ſondern dieſen gegenſtändlichen Einzelnen, nicht aber ſich ſelbſt als Geiſt weiß. In dem Verſchwinden des unmittelbaren Daſeyns des als abſoluten Weſens Gewußten erhält das Unmittelbare ſein negatives Moment; der Geiſt bleibt unmittelbares Selbſt der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbſtbewußtſeyn der Gemeinde, das in ſeiner eignen Subſtanz ruht, ſo wie dieſe in ihm allgemeines Subjekt iſt; nicht der Einzelne für ſich, ſondern zuſammen mit dem Bewußtſeyn der Gemeinde und das, was er für dieſe iſt, iſt das vollſtändige Ganze deſſelben.

Vergangenheit und Entfernung ſind aber nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weiſe vermittelt oder allgemein geſetzt iſt; dieſe iſt nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, iſt als ſinnliche Weiſe darin aufbewahrt und mit der Natur des Denkens ſelbſt nicht in Eins geſetzt. Es iſt nur in das Vorſtellen erhoben, denn dieß iſt die ſynthetiſche Verbindung der ſinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Dieſe Form des Vorſtellens macht die Beſtimmtheit aus, in welcher der Geiſt in dieſer ſeiner Gemeinde ſeiner bewußt wird. Sie iſt noch nicht das zu ſeinem Begriffe als Be-

griffe gediehene Selbſtbewußtſeyn deſſelben; die Vermittlung iſt noch unvollendet. Es iſt alſo in dieſer Verbindung des Seyns und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geiſtige Weſen noch mit einer unverſöhnten Entzweiung in ein Dieſſeits und Jenſeits behaftet iſt. Der Inhalt iſt der wahre, aber alle ſeine Momente haben, in dem Elemente des Vorſtellens geſetzt, den Charakter, nicht begriffen zu ſeyn, ſondern als vollkommen ſelbſtſtändige Seiten zu erſcheinen, die ſich äußerlich auf einander beziehen. Daß der wahre Inhalt auch ſeine wahre Form für das Bewußtſeyn erhalte, dazu iſt die höhere Bildung des letztern nothwendig, ſeine Anſchauung der abſoluten Subſtanz in den Begriff zu erheben und für es ſelbſt ſein Bewußtſeyn mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn auszugleichen, wie dieß für uns oder an ſich geſchehen iſt.

Dieſer Inhalt iſt in der Weiſe, wie er in ſeinem Bewußtſeyn iſt, zu betrachten. — Der abſolute Geiſt iſt Inhalt, ſo iſt er in der Geſtalt ſeiner Wahrheit. Aber ſeine Wahrheit iſt nicht nur die Subſtanz der Gemeinde, oder das Anſich derſelben zu ſeyn, noch auch nur aus dieſer Innerlichkeit in die Gegenſtändlichkeit des Vorſtellens heraufzutreten, ſondern wirkliches Selbſt zu werden, ſich in ſich zu reflektiren und Subjekt zu ſeyn. Dieß iſt alſo die Bewegung, welche er in ſeiner Gemeinde vollbringt, oder dieß iſt das Leben deſſelben. Was dieſer ſich offenbarende Geiſt an und für ſich iſt, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daß ſein reiches Leben in der Gemeinde gleichſam aufgedreht und auf ſeinen erſten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorſtellungen der erſten unvollkommenen Gemeinde, oder gar auf das, was der wirkliche Menſch geſprochen hat. Dieſer Zurückführung liegt der Inſtinkt zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber ſie verwechſelt den Urſprung als das unmittelbare Daſeyn der erſten Erſcheinung mit der Einfachheit des Begriffes. Durch dieſe Verarmung des Lebens des Geiſtes, durch das Wegräumen der Vorſtellung der

Gemeinde und ihres Thuns gegen ihre Vorſtellung, entſteht daher ſtatt des Begriffes vielmehr die bloße Aeußerlichkeit und Einzelnheit, die geſchichtliche Weiſe der unmittelbaren Erſcheinung und die geiſtloſe Erinnerung einer einzelnen gemeinten Geſtalt und ihrer Vergangenheit.

Der Geiſt iſt Inhalt ſeines Bewußtſeyns zuerſt in der Form der reinen Subſtanz oder iſt Inhalt ſeines reinen Bewußtſeyns. Dieß Element des Denkens iſt die Bewegung, zum Daſeyn oder der Einzelnheit herunter zu ſteigen. Die Mitte zwiſchen ihnen iſt ihre ſynthetiſche Verbindung, das Bewußtſeyn des Anderswerdens oder das Vorſtellen als ſolches. Das dritte iſt die Rückkehr aus der Vorſtellung und dem Andersſeyn oder das Element des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt. — Dieſe drei Momente machen den Geiſt aus; ſein Auseinandertreten in der Vorſtellung beſteht darin, auf eine beſtimmte Weiſe zu ſeyn; dieſe Beſtimmtheit aber iſt nichts anderes als eines ſeiner Momente. Seine ausführliche Bewegung iſt alſo dieſe, in jedem ſeiner Momente als in einem Elemente ſeine Natur auszubreiten; indem jeder dieſer Kreiſe ſich in ſich vollendet, iſt dieſe ſeine Reflexion in ſich zugleich der Uebergang in den Andern. Die Vorſtellung macht die Mitte zwiſchen dem reinen Denken und dem Selbſtbewußtſeyn als ſolchem aus und iſt nur eine der Beſtimmtheiten; zugleich aber, wie ſich gezeigt, iſt ihr Charakter, die ſynthetiſche Verbindung zu ſeyn, über alle dieſe Elemente ausgebreitet und ihre gemeinſchaftliche Beſtimmtheit.

Der Inhalt ſelbſt, der zu betrachten iſt, iſt zum Theil ſchon als die Vorſtellung des unglücklichen und glaubenden Bewußtſeyns vorgekommen; — in jenem aber in der Beſtimmung des aus dem Bewußtſeyn hervorgebrachten und erſehnten Inhalts, worin der Geiſt ſich nicht erſättigen noch Ruhe finden kann, weil er noch nicht an ſich oder als ſeine Subſtanz ſein Inhalt iſt; — in dieſem dagegen iſt er

als das ſelbſtloſe Weſen der Welt oder als weſentlich gegenſtändlicher Inhalt des Vorſtellens betrachtet worden, — eines Vorſtellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht und daher ohne die Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns iſt, die ſich Theils als Eitelkeit des Wiſſens Theils als reine Einſicht von ihm trennt. — Das Bewußtſeyn der Gemeinde hingegen hat ihn zu ſeiner Subſtanz, eben ſo als er ihre Gewißheit des eignen Geiſtes iſt.

Der Geiſt zuerſt als Subſtanz im Elemente des reinen Denkens vorgeſtellt, iſt er hiermit unmittelbar das einfache ſich ſelbſtgleiche ewige Weſen, das aber nicht dieſe abſtrakte Bedeutung des Weſens, ſondern die Bedeutung des abſoluten Geiſtes hat. Allein der Geiſt iſt dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, ſondern das Wirkliche zu ſeyn. Das einfache ewige Weſen daher würde nur dem leeren Worte nach Geiſt ſeyn, wenn es bei der Vorſtellung und dem Ausdrucke des einfachen ewigen Weſens bliebe. Das einfache Weſen aber, weil es die Abſtraktion iſt, iſt in der That das Negative an ſich ſelbſt und zwar die Negativität des Denkens oder ſie, wie ſie im Weſen an ſich iſt; d. h. es iſt der abſolute Unterſchied von ſich oder ſein reines Anderswerden. Als Weſen iſt es nur an ſich oder für uns; aber indem dieſe Reinheit eben die Abſtraktion oder Negativität iſt, iſt es für ſich ſelbſt, oder das Selbſt, der Begriff. — Es iſt alſo gegenſtändlich; und indem die Vorſtellung die ſo eben ausgeſprochne Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geſchehen auffaßt und ausſpricht, ſo wird geſagt werden, daß das ewige Weſen ſich ein Anderes erzeugt. Aber in dieſem Andersſeyn iſt es eben ſo unmittelbar in ſich zurückgekehrt; denn der Unterſchied iſt der Unterſchied an ſich, d. h. er iſt unmittelbar nur von ſich ſelbſt unterſchieden, er iſt alſo die in ſich zurückgekehrte Einheit.

Es unterſcheiden ſich alſo die drei Momente, des Weſens,

des *Fürſichſeyns*, welches das Andersſeyn des Weſens iſt und für welches das Weſen iſt, und des *Fürſichſeyns* oder ſich ſelbſt Wiſſens im *Andern*. Das Weſen ſchaut nur ſich ſelbſt in ſeinem Fürſichſeyn an; es iſt in dieſer Entäußerung nur bei ſich, das Fürſichſeyn, das ſich von dem Weſen ausſchließt, iſt das *Wiſſen* des *Weſens ſeiner ſelbſt*; es iſt das Wort, das ausgeſprochen den Ausſprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenſo unmittelbar vernommen iſt, und nur dieſes ſich ſelbſt Vernehmen iſt das Daſeyn des Wortes. So daß die Unterſchiede, die gemacht ſind, eben ſo unmittelbar aufgelöſt als ſie gemacht, und eben ſo unmittelbar gemacht als ſie aufgelöſt ſind, und das Wahre und Wirkliche eben dieſe in ſich kreiſende Bewegung iſt.

Dieſe Bewegung in ſich ſelbſt ſpricht das abſolute Weſen als *Geiſt* aus; das abſolute Weſen, das nicht als Geiſt erfaßt wird, iſt nur das abſtrakte Leere, ſo wie der Geiſt, der nicht als dieſe Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort iſt. Indem ſeine *Momente* in ihrer Reinheit gefaßt werden, ſind ſie die ruheloſen Begriffe, die nur ſind, ihr Gegentheil an ſich ſelbſt zu ſeyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das *Vorſtellen* der Gemeinde iſt nicht dieß *begreifende* Denken, ſondern hat den Inhalt ohne ſeine Nothwendigkeit und bringt ſtatt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältniſſe von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtſeyns. Indem es ſo im Denken ſelbſt ſich *vorſtellend* verhält, iſt ihm das Weſen zwar offenbar, aber die Momente deſſelben treten ihm um dieſer ſynthetiſchen Vorſtellung willen Theils ſelbſt aus einander, ſo daß ſie nicht durch ihren eignen Begriff ſich auf einander beziehen, Theils tritt es von dieſem ſeinem reinen Gegenſtand zurück, bezieht ſich nur äußerlich auf ihn; er iſt ihm von einem Fremden geoffenbart und in dieſem Gedanken des Geiſtes erkennt es nicht ſich ſelbſt, nicht die Natur des reinen Selbſtbewußtſeyns. Inſofern über die Form des Vorſtellens und jener

Verhältniſſe, die aus dem Natürlichen hergenommen ſind, und damit beſonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geiſt iſt, für iſolirte nichtwankende Subſtanzen oder Subjekte, ſtatt für übergehende Momente zu nehmen, — iſt dieß Hinausgehen, wie vorhin bei einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzuſehen; aber indem es nur Inſtinkt iſt, verkennt es ſich, verwirft mit der Form auch den Inhalt und, was daſſelbe iſt, ſetzt ihn zu einer geſchichtlichen Vorſtellung und einem Erbſtücke der Tradition herab; hierin iſt das rein Aeußerliche des Glaubens nur beibehalten und damit als ein erkenntnißloſes Todtes, das Innerliche deſſelben aber iſt verſchwunden, weil dieß der Begriff wäre, der ſich als Begriff weiß.

Der abſolute Geiſt, im reinen Weſen vorgeſtellt, iſt zwar nicht das abſtrakte reine Weſen, ſondern dieſes iſt vielmehr eben dadurch, daß es im Geiſte nur Moment iſt, zum Elemente herabgeſunken. Die Darſtellung des Geiſtes aber in dieſem Elemente hat denſelben Mangel der Form nach an ſich, den das Weſen als Weſen hat. Das Weſen iſt das Abſtrakte und darum das Negative ſeiner Einfachheit, ein Anderes; eben ſo der Geiſt im Elemente des Weſens iſt die Form der einfachen Einheit, die darum eben ſo weſentlich ein Anderswerden iſt. — Oder was daſſelbe iſt, die Beziehung des ewigen Weſens auf ſein Fürſichſeyn iſt die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in dieſem einfachen Anſchauen ſeiner ſelbſt im Andern iſt alſo das Andersſeyn nicht als ſolches geſetzt; es iſt der Unterſchied, wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterſchied iſt; ein Anerkennen der Liebe, worin die beiden nicht ihrem Weſen nach ſich entgegenſetzten. — Der Geiſt, der im Elemente des reinen Denkens ausgeſprochen iſt, iſt weſentlich ſelbſt dieſes, nicht in ihm nur, ſondern wirklicher zu ſeyn, denn in ſeinem Begriffe liegt ſelbſt das Andersſeyn, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Das Element des reinen Denkens, weil es das abſtrakte iſt, iſt ſelbſt vielmehr das Andere ſeiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des Vorſtellens über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein ſubſtantielles Daſeyn eben ſo gegen einander erhalten, als ſie Subjekte ſind, die nicht für ein Drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegen einander haben, ſondern in ſich reflektirt ſich ſelbſt von einander abſondern und entgegen ſtellen.

Der alſo nur ewige oder abſtrakte Geiſt wird ſich ein Anderes oder tritt in das Daſeyn und unmittelbar in das unmittelbare Daſeyn. Er erſchafft alſo eine Welt. Dieſes Erſchaffen iſt das Wort der Vorſtellung für den Begriff ſelbſt nach ſeiner abſoluten Bewegung, oder dafür daß das als abſolut ausgeſagte Einfache oder reine Denken, weil es das abſtrakte iſt, vielmehr das Negative und hiermit ſich Entgegengeſetzte oder Andere iſt; — oder weil, um daſſelbe noch in einer andern Form zu ſagen, das als Weſen Geſetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Seyn iſt, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn des Selbſts entbehrt und alſo der Innerlichkeit ermangelnd paſſiv oder Seyn für Anderes iſt. — Dieß Seyn für Anderes iſt zugleich eine Welt; der Geiſt in der Beſtimmung des Seyns für Anderes iſt das ruhige Beſtehen der vorhin in das reine Denken eingeſchloſſenen Momente, alſo die Auflöſung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derſelben in ihre eigne Beſonderheit.

Die Welt iſt aber nicht nur dieſer aus einander in die Vollſtändigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geiſt, ſondern da er weſentlich das einfache Selbſt iſt, iſt dieſes an ihr eben ſo vorhanden; der daſeyende Geiſt, der das einzelne Selbſt iſt, welches das Bewußtſeyn hat und ſich als Anderes oder als Welt von ſich unterſcheidet. — Wie dieſes einzelne Selbſt ſo unmittelbar erſt geſetzt iſt, iſt es noch nicht Geiſt für

ſich; es iſt alſo nicht als Geiſt, es kann unſchuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbſt und Geiſt ſey, muß es eben ſo, wie das ewige Weſen ſich als die Bewegung in ſeinem Andersſeyn ſich ſelbſt gleich zu ſeyn darſtellt, zunächſt ſich ſelbſt ein Anderes werden. Indem dieſer Geiſt beſtimmt iſt als erſt unmittelbar daſeyend oder als in die Mannigfaltigkeit ſeines Bewußtſeyns zerſtreut, ſo iſt ſein Anderswerden das Inſichgehen des Wiſſens überhaupt. Das unmittelbare Daſeyn ſchlägt in den Gedanken, oder das nur ſinnliche Bewußtſeyn in das Bewußtſeyn des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke iſt, iſt er nicht das reine Wiſſen, ſondern der Gedanke, der das Andersſeyn an ihm hat und alſo der ſich ſelbſt entgegengeſetzte Gedanke des Guten und Böſen. Der Menſch wird ſo vorgeſtellt, daß es geſchehen iſt als etwas nicht Nothwendiges, — daß er die Form der Sichſelbſtgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntniſſes des Guten und Böſen verlor und aus dem Zuſtande des unſchuldigen Bewußtſeyns, aus der arbeitlos ſich darbietenden Natur und dem Paradieſe, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem dieß Inſichgehen des daſeyenden Bewußtſeyns ſich unmittelbar als das ſich ſelbſt Ungleichwerden beſtimmt, ſo erſcheint das Böſe als das erſte Daſeyn des in ſich gegangenen Bewußtſeyns; und weil die Gedanken des Guten und Böſen ſchlechthin entgegengeſetzte und dieſe Entgegenſetzung noch nicht aufgelöſt iſt, ſo iſt dieß Bewußtſeyn weſentlich nur das Böſe. Zugleich aber iſt um eben dieſer Entgegenſetzung willen auch das gute Bewußtſeyn gegen es vorhanden und ihr Verhältniß zu einander. — Inſofern das unmittelbare Daſeyn in den Gedanken umſchlägt und das Inſichſeyn Theils ſelbſt Denken, Theils das Moment des Anderswerdens des Weſens damit näher beſtimmt iſt, ſo kann das Böſewerden weiter rückwärts aus der daſeyenden Welt hinaus ſchon in das erſte Reich des

Denkens verlegt werden. Es kann alſo geſagt werden, daß ſchon der erſtgeborne Lichtſohn, als in ſich gehend, es ſey, der abgefallen, aber an deſſen Stelle ſogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloß der Vorſtellung, nicht dem Begriffe angehörige Form, wie Abfallen, eben ſo wie Sohn, ſetzt übrigens die Momente des Begriffs eben ſo umgekehrt in das Vorſtellen herab oder trägt das Vorſtellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Eben ſo gleichgültig iſt es, dem einfachen Gedanken des Andersſeyns im ewigen Weſen noch eine Mannigfaltigkeit anderer Geſtalten beizuordnen und das Inſichgehen in dieſe zu verlegen. Dieſe Beiordnung muß darum zugleich gut geheißen werden, weil dadurch dieß Moment des Andersſeyns, wie es ſoll, die Verſchiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, ſondern zugleich als beſtimmte Verſchiedenheit, ſo daß der eine Theil, der Sohn, das einfache ſich ſelbſt als Weſen Wiſſende iſt, der andere Theil aber die Entäußerung des Fürſichſeyns, die nur im Preiſe des Weſens lebt; in dieſen Theil kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäußerten Fürſichſeyns und das Inſichgehen des Böſen gelegt werden. Inſofern das Andersſeyn in zwei zerfällt, wäre der Geiſt in ſeinen Momenten beſtimmter und wenn ſie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder ſelbſt in zwei Theile, nämlich in gutgebliebene und böſe gewordene zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu zählen kann überhaupt als unnütz angeſehen werden, indem Theils das Unterſchiedene ſelbſt eben ſo ſehr nur Eines iſt, nämlich eben der Gedanke des Unterſchiedes, der nur Ein Gedanke iſt, als er dieſes Unterſchiedene, das Zweite gegen das Erſte iſt, — Theils aber, weil der Gedanke, der das Viele in Eines befaßt, aus ſeiner Allgemeinheit aufgelöſt und in mehr als drei oder vier Unterſchiedene unterſchieden werden muß; — welche Allgemeinheit gegen die abſolute Beſtimmtheit des abſtrakten Eins, des Princips der Zahl, als Unbeſtimmtheit in

der Beziehung auf die Zahl ſelbſt erſcheint, ſo daß nur von Zahlen überhaupt, d. h. nicht von einer Anzahl der Unterſchiede die Rede ſeyn könnte, alſo hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüſſig, wie auch ſonſt der bloße Unterſchied der Größe und Menge begrifflos und nichts ſagend iſt.

Das Gute und das Böſe waren die beſtimmten Unterſchiede des Gedankens, die ſich ergaben. Indem ihr Gegenſatz ſich noch nicht aufgelöſt, und ſie als Weſen des Gedankens vorgeſtellt werden, deren jedes für ſich ſelbſtſtändig iſt, ſo iſt der Menſch das weſenloſe Selbſt und der ſynthetiſche Boden ihres Daſeyns und Kampfs. Aber dieſe allgemeinen Mächte gehören eben ſo ſehr dem Selbſt an oder das Selbſt iſt ihre Wirklichkeit. Nach dieſem Momente geſchieht es alſo, daß, wie das Böſe nichts anderes iſt als das Inſichgehen des natürlichen Daſeyns des Geiſtes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daſeyendes Selbſtbewußtſeyn erſcheint. — Was im rein gedachten Geiſte als das Anderswerden des göttlichen Weſens überhaupt nur angedeutet iſt, tritt hier ſeiner Realiſirung für das Vorſtellen näher; ſie beſteht ihm in der Selbſterniedrigung des göttlichen Weſens, das auf ſeine Abſtraktion und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böſe, nimmt das Vorſtellen als ein dem göttlichen Weſen fremdes Geſchehen; es in demſelben ſelbſt, als ſeinen Zorn zu faſſen, iſt die höchſte härteſte Anſtrengung des mit ſich ſelbſt ringenden Vorſtellens, die, da ſie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Weſens iſt alſo auf ihre gedoppelte Weiſe geſetzt; das Selbſt des Geiſtes und ſein einfacher Gedanke ſind die beiden Momente, deren abſolute Einheit der Geiſt ſelbſt iſt; ſeine Entfremdung beſteht darin, daß ſie aus einander treten und das Eine einen ungleichen Werth gegen das Andere hat. Dieſe Ungleichheit iſt darum die gedoppelte und es entſtehen zwei Verbindungen, deren gemeinſchaft-

liche Momente die angegebenen ſind. In der einen gilt das göttliche Weſen als das Weſentliche, das natürliche Daſeyn aber und das Selbſt als das Unweſentliche und Aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das Fürſichſeyn als das Weſentliche und das einfache Göttliche als das Unweſentliche. Ihre noch leere Mitte iſt das Daſeyn überhaupt, die bloße Gemeinſchaftlichkeit der beiden Momente derſelben.

Die Auflöſung dieſes Gegenſatzes geſchieht nicht ſowohl durch den Kampf der beiden, die als getrennte und ſelbſtſtändige Weſen vorgeſtellt ſind. In ihrer Selbſtſtändigkeit liegt es, daß an ſich, durch ſeinen Begriff, jedes an ihm ſelbſt ſich auflöſen muß; der Kampf fällt erſt dahin, wo beide aufhören, dieſe Vermiſchungen des Gedankens und des ſelbſtſtändigen Daſeyns zu ſeyn und wo ſie nur als Gedanken einander gegenüber ſtehen. Denn alsdann ſind ſie als beſtimmte Begriffe weſentlich nur in der entgegengeſetzten Beziehung; als Selbſtſtändige hingegen haben ſie außer der Entgegenſetzung ihre Weſentlichkeit; ihre Bewegung iſt alſo die freie und eigne ihrer ſelbſt. Wie alſo die Bewegung beider die Bewegung an ſich iſt, weil ſie an ihnen ſelbſt zu betrachten iſt, ſo fängt ſie auch dasjenige von beiden an, welches als das Anſichſeyende gegen das Andere beſtimmt iſt. Es wird dieß als ein freiwilliges Thun vorgeſtellt; aber die Nothwendigkeit ſeiner Entäußerung liegt in dem Begriffe, daß das Anſichſeyende, welches nur im Gegenſatze ſo beſtimmt iſt, eben darum nicht wahrhaftes Beſtehen hat; — dasjenige alſo, dem nicht das Fürſichſeyn, ſondern das Einfache als das Weſen gilt, iſt es, das ſich ſelbſt entäußert, in den Tod geht und dadurch das abſolute Weſen mit ſich ſelbſt verſöhnt. Denn in dieſer Bewegung ſtellt es ſich als Geiſt dar; das abſtrakte Weſen iſt ſich entfremdet, es hat natürliches Daſeyn und ſelbſtiſche Wirklichkeit; dieß ſein Andersſeyn oder ſeine ſinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als allge-

meine geſetzt; dadurch iſt das Weſen in ihr ſich ſelbſt geworden; das unmittelbare Daſeyn der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu ſeyn, indem es aufgehobenes, allgemeines iſt; dieſer Tod iſt daher ſein Erſtehen als Geiſt.

Die aufgehobne unmittelbare Gegenwart des ſelbſtbewußten Weſens iſt es als allgemeines Selbſtbewußtſeyn; dieſer Begriff des aufgehobnen einzelnen Selbſts, das abſolutes Weſen iſt, drückt daher unmittelbar die Konſtituirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorſtellen verweilend jetzt in ſich, als in das Selbſt, zurückkehrt; und der Geiſt geht ſomit aus dem zweiten Elemente ſeiner Beſtimmung, dem Vorſtellen, in das dritte, das Selbſtbewußtſeyn als ſolches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorſtellen ſich in ſeinem Fortgange benimmt, ſo ſehen wir zuerſt dieß ausgedrückt, daß das göttliche Weſen die menſchliche Natur annimmt. Darin iſt es ſchon ausgeſprochen, daß an ſich beide nicht getrennt ſind; — wie darin, daß das göttliche Weſen ſich ſelbſt von Anfang entäußert, ſein Daſeyn in ſich geht und böſe wird, es nicht ausgeſprochen, aber darin enthalten iſt, daß an ſich dieß böſe Daſeyn nicht ein ihm Fremdes iſt; das abſolute Weſen hätte nur dieſen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe; — das Moment des Inſichſeyns macht vielmehr das weſentliche Moment des Selbſts des Geiſtes aus. — Daß das Inſichſeyn und damit erſt Wirklichkeit dem Weſen ſelbſt angehöre, dieß, was für uns Begriff iſt und inſofern es Begriff iſt, erſcheint dem vorſtellenden Bewußtſeyn als ein unbegreifliches Geſchehen; das Anſich nimmt die Form des gleichgültigen Seyns für es an. Der Gedanke aber, daß jene ſich zu fliehen ſcheinende Momente des abſoluten Weſens und des fürſichſeyenden Selbſts nicht getrennt ſind, erſcheint dieſem Vorſtellen auch, — denn es beſitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäußerung des gött=

lichen Weſens, das Fleiſch wird. Dieſe Vorſtellung, die auf dieſe Weiſe noch unmittelbar und daher nicht geiſtig iſt, oder die menſchliche Geſtalt des Weſens nur erſt als eine beſondre, noch nicht allgemeine weiß, wird für dieß Bewußtſeyn geiſtig in der Bewegung des geſtalteten Weſens ſein unmittelbares Daſeyn wieder aufzuopfern und zum Weſen zurückzukehren; das Weſen als in ſich reflektirtes iſt erſt der Geiſt. — Die Verſöhnung des göttlichen Weſens mit dem Andern überhaupt und beſtimmt mit dem Gedanken deſſelben, dem Böſen, iſt alſo hierin vorgeſtellt. — Wenn dieſe Verſöhnung nach ihrem Begriffe ſo ausgedrückt wird, daß ſie darin beſtehe, weil an ſich das Böſe daſſelbe ſey, was das Gute, oder auch das göttliche Weſen daſſelbe, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, ſo wie die Natur getrennt vom göttlichen Weſen nur das Nichts, — ſo iſt dieß als eine ungeiſtige Weiſe ſich auszudrücken anzuſehen, die nothwendig Mißverſtändniſſe erwecken muß. — Indem das Böſe daſſelbe iſt, was das Gute, iſt eben das Böſe nicht Böſes noch das Gute Gutes, ſondern beide ſind vielmehr aufgehoben, das Böſe überhaupt das inſichſeyende Fürſichſeyn und das Gute das ſelbſtloſe Einfache. Indem ſo beide nach ihrem Begriffe ausgeſprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das inſichſeyende Fürſichſeyn iſt das einfache Wiſſen; und das ſelbſtloſe Einfache iſt eben ſo das reine in ſich ſeyende Fürſichſeyn. — So ſehr daher geſagt werden muß, daß nach dieſem ihrem Begriffe das Gute und Böſe, d. h. inſofern ſie nicht das Gute und das Böſe ſind, daſſelbe ſeyen, eben ſo ſehr muß alſo geſagt werden, daß ſie nicht daſſelbe, ſondern ſchlechthin verſchieden ſind, denn das einfache Fürſichſeyn, oder auch das reine Wiſſen ſind gleicher Weiſe die reine Negativität, oder der abſolute Unterſchied an ihnen ſelbſt. — Erſt dieſe beiden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Verſichern des Erſten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Feſthalten an dem Andern ge=

genübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht beſteht darin, ſolche abſtrakte Formen, wie daſſelbe und nicht daſſelbe, die Identität und die Nichtidentität für etwas Wahres, Feſtes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, ſondern eben ihre Bewegung, daß das einfache Daſſelbe die Abſtraktion und damit der abſolute Unterſchied, dieſer aber als Unterſchied an ſich, von ſich ſelbſt unterſchieden, alſo die Sichſelbſtgleichheit iſt. Eben dieß iſt der Fall mit der Dieſelbigkeit des göttlichen Weſens und der Natur überhaupt und der menſchlichen insbeſondre; jenes iſt Natur, inſofern es nicht Weſen iſt; dieſe iſt göttlich nach ihrem Weſen; — aber es iſt der Geiſt, worin beide abſtrakte Seiten, wie ſie in Wahrheit ſind, nämlich als aufgehobne geſetzt ſind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil und das geiſtloſe Iſt, die Kopula deſſelben, ausgedrückt werden kann. — Eben ſo iſt die Natur Nichts außer ihrem Weſen; aber dieß Nichts ſelbſt iſt eben ſo ſehr; es iſt die abſolute Abſtraktion, alſo das reine Denken oder Inſichſeyn, und mit dem Momente ſeiner Entgegenſetzung gegen die geiſtige Einheit iſt es das Böſe. Die Schwierigkeit, die in dieſen Begriffen Statt findet, iſt allein das Feſthalten am: iſt, und das Vergeſſen des Denkens, worin die Momente eben ſo ſind als nicht ſind, — nur die Bewegung ſind, die der Geiſt iſt. — Dieſe geiſtige Einheit oder die Einheit, worin die Unterſchiede nur als Momente oder als aufgehobne ſind, iſt es, die für das vorſtellende Bewußtſeyn in jener Verſöhnung geworden, und indem ſie die Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns iſt, hat dieſes aufgehört, vorſtellendes zu ſeyn; die Bewegung iſt in es zurückgegangen.

Der Geiſt iſt alſo in dem dritten Elemente, im allgemeinen Selbſtbewußtſeyn geſetzt; er iſt ſeine Gemeinde. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbſtbewußtſeyns, das ſich von ſeiner Vorſtellung unterſcheidet, iſt, das hervorzu-

bringen, was an ſich geworden iſt. Der geſtorbne göttliche Menſch oder menſchliche Gott iſt an ſich das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; er hat dieß für dieß Selbſtbewußtſeyn zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegenſatzes der Vorſtellung ausmacht, nämlich die böſe, der das natürliche Daſeyn und das einzelne Fürſichſeyn als das Weſen gilt, ſo hat dieſe, die als ſelbſtſtändig, noch nicht als Moment vorgeſtellt iſt, um ihrer Selbſtſtändigkeit willen an und für ſie ſelbſt ſich zum Geiſte zu erheben oder die Bewegung deſſelben an ihr darzuſtellen.

Sie iſt der natürliche Geiſt; das Selbſt hat aus dieſer Natürlichkeit ſich zurückzuziehen und in ſich zu gehen, das hieße, böſe zu werden. Aber ſie iſt ſchon an ſich böſe; das Inſichgehen beſteht daher darin, ſich zu überzeugen, daß das natürliche Daſeyn das Böſe iſt. In das vorſtellende Bewußtſeyn fällt das daſeyende Böſewerden und Böſeſeyn der Welt, ſo wie die daſeyende Verſöhnung des abſoluten Weſens; in das Selbſtbewußtſeyn aber als ſolches fällt der Form nach dieſes Vorgeſtellte nur als aufgehobnes Moment, denn das Selbſt iſt das Negative; alſo das Wiſſen, — ein Wiſſen, das ein reines Thun des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt iſt. — An dem Inhalte muß dieß Moment des Negativen gleichfalls ſich ausdrücken. Indem nämlich das Weſen an ſich mit ſich ſchon verſöhnt und geiſtige Einheit iſt, worin die Theile der Vorſtellung aufgehobne oder Momente ſind, ſo ſtellt ſich dieß dar, daß jeder Theil der Vorſtellung hier die entgegengeſetzte Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollſtändigt ſich dadurch an der andern, und der Inhalt iſt erſt dadurch ein geiſtiger; indem die Beſtimmtheit eben ſo ſehr ihre entgegengeſetzte iſt, iſt die Einheit im Andersſeyn, das Geiſtige, vollendet; wie ſich für uns oder an ſich vorhin die entgegengeſetzten Bedeutungen vereinigten und ſelbſt die ab-

ſtrakten Formen des Deſſelben und des Nichtdeſſelben, der Identität und Nichtidentität aufhoben.

Wenn alſo in dem vorſtellenden Bewußtſeyn das Innerlichwerden des natürlichen Selbſtbewußtſeyns das daſeyende Böſe war, ſo iſt das Innerlichwerden im Elemente des Selbſtbewußtſeyns das Wiſſen von dem Böſen als einem ſolchen, das an ſich im Daſeyn iſt. Dieß Wiſſen iſt alſo allerdings ein Böſewerden, aber nur Werden des Gedankens des Böſen, und iſt darum als das erſte Moment der Verſöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in ſich aus der Unmittelbarkeit der Natur, die als das Böſe beſtimmt iſt, iſt es ein Verlaſſen derſelben und das Abſterben der Sünde. Nicht das natürliche Daſeyn als ſolches wird von dem Bewußtſeyn verlaſſen, ſondern es zugleich als ein ſolches, das als Böſes gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des Inſichgehens iſt eben ſo ſehr eine vermittelte; — ſie ſetzt ſich ſelbſt voraus oder iſt ihr eigner Grund; der Grund des Inſichgehens iſt nämlich, weil die Natur ſchon an ſich in ſich gegangen iſt; um des Böſen willen muß der Menſch in ſich gehen, aber das Böſe iſt ſelbſt das Inſichgehen. — Dieſe erſte Bewegung iſt eben darum ſelbſt nur die unmittelbare, oder ihr einfacher Begriff, weil ſie daſſelbe, was ihr Grund iſt. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in ſeiner eigentlichern Form erſt noch eintreten.

Außer dieſer Unmittelbarkeit iſt alſo die Vermittlung der Vorſtellung nothwendig. An ſich iſt das Wiſſen von der Natur als dem unwahren Daſeyn des Geiſtes, und dieſe in ſich gewordne Allgemeinheit des Selbſts die Verſöhnung des Geiſtes mit ſich ſelbſt. Dieß Anſich erhält für das nicht begreifende Selbſtbewußtſeyn die Form eines Seyenden und ihm Vorgeſtellten. Das Begreifen alſo iſt ihm nicht ein Ergreifen dieſes Begriffes, der die aufgehobne Natürlichkeit als allgemeine, alſo als mit ſich ſelbſt verſöhnte weiß, ſondern ein Ergreifen

jener Vorſtellung, daß durch das Geſchehen der eignen Entäußerung des göttlichen Weſens, durch ſeine geſchehene Menſchwerdung und ſeinen Tod das göttliche Weſen mit ſeinem Daſeyn verſöhnt iſt. — Das Ergreifen dieſer Vorſtellung drückt nun beſtimmter dasjenige aus, was vorhin in ihr das geiſtige Auferſtehen genannt wurde, oder das Werden ſeines einzelnen Selbſtbewußtſeyns zum Allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der Tod des göttlichen Menſchen als Tod iſt die abſtrakte Negativität, das unmittelbare Reſultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit ſich endigt. Dieſe natürliche Bedeutung verliert er im geiſtigen Selbſtbewußtſeyn, oder er wird ſein ſo eben angegebner Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtſeyn dieſes Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geiſtes, der in ſeiner Gemeinde lebt, in ihr täglich ſtirbt und auferſteht.

Dasjenige, was dem Elemente der Vorſtellung angehört, daß der abſolute Geiſt, als ein einzelner oder vielmehr als ein beſonderer an ſeinem Daſeyn die Natur des Geiſtes vorſtellt, iſt alſo hier in das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt verſetzt, in das in ſeinem Andersſeyn ſich erhaltende Wiſſen; dieß ſtirbt daher nicht wirklich, wie der Beſondre vorgeſtellt wird, wirklich geſtorben zu ſeyn, ſondern ſeine Beſonderheit erſtirbt in ſeiner Allgemeinheit, d. h. in ſeinem Wiſſen, welches das ſich mit ſich verſöhnende Weſen iſt. Das zunächſt vorhergehende Element des Vorſtellens iſt alſo hier als aufgehobnes geſetzt, oder es iſt in das Selbſt, in ſeinen Begriff zurückgegangen; das in jenem nur Seyende iſt zum Subjekte geworden. — Eben damit iſt auch das erſte Element, das reine Denken und der in ihm ewige Geiſt nicht mehr jenſeits des vorſtellenden Bewußtſeyns noch des Selbſts, ſondern die Rückkehr des Ganzen in ſich iſt eben dieß, alle Momente in ſich zu enthalten. — Der vom Selbſt ergriffne Tod des Mittlers iſt das Aufheben ſeiner Gegenſtändlichkeit

oder ſeines beſondern Fürſichſeyns; dieß beſondre Fürſichſeyn iſt allgemeines Selbſtbewußtſeyn geworden. — Auf der andern Seite iſt das Allgemeine eben dadurch Selbſtbewußtſeyn, und der reine oder unwirkliche Geiſt des bloßen Denkens wirklich geworden. — Der Tod des Mittlers iſt Tod nicht nur der natürlichen Seite deſſelben oder ſeines beſondern Fürſichſeyns, es ſtirbt nicht nur die vom Weſen abgezogne ſchon todte Hülle, ſondern auch die Abſtraktion des göttlichen Weſens. Denn er iſt, inſofern ſein Tod die Verſöhnung noch nicht vollendet hat, das Einſeitige, welches das Einfache des Denkens als das Weſen weiß im Gegenſatze gegen die Wirklichkeit; dieß Extrem des Selbſts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Weſen; dieß hat das Selbſt erſt im Geiſte. Der Tod dieſer Vorſtellung enthält alſo zugleich den Tod der Abſtraktion des göttlichen Weſens, das nicht als Selbſt geſetzt iſt. Er iſt das ſchmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtſeyns, daß Gott ſelbſt geſtorben iſt. Dieſer harte Ausdruck iſt der Ausdruck des innerſten ſich einfach Wiſſens, die Rückkehr des Bewußtſeyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterſcheidet und weiß. Dieß Gefühl iſt alſo in der That der Verluſt der Subſtanz und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtſeyn; aber zugleich iſt es die reine Subjektivität der Subſtanz, oder die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt, die ihr als dem Gegenſtande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Weſen fehlte. Dieß Wiſſen alſo iſt die Begeiſtung, wodurch die Subſtanz Subjekt, ihre Abſtraktion und Lebloſigkeit geſtorben, ſie alſo wirklich und einfaches und allgemeines Selbſtbewußtſeyn geworden iſt.

So iſt alſo der Geiſt ſich ſelbſt wiſſender Geiſt; er weiß ſich, das, was ihm Gegenſtand iſt, iſt, oder ſeine Vorſtellung iſt der wahre abſolute Inhalt; er drückt, wie wir ſahen, den Geiſt ſelbſt aus. Er iſt zugleich nicht nur Inhalt des Selbſtbewußtſeyns und nicht nur für es Gegenſtand, ſondern er iſt

auch wirklicher Geiſt. Er iſt dieß, indem er die drei Elemente ſeiner Natur durchläuft; dieſe Bewegung durch ſich ſelbſt hindurch macht ſeine Wirklichkeit aus; — was ſich bewegt, iſt er, er iſt das Subjekt der Bewegung und er iſt eben ſo das Bewegen ſelbſt, oder die Subſtanz, durch welche das Subjekt hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geiſtes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, der dem Böſen verzeiht und darin zugleich von ſeiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das abſolut Entgegengeſetzte ſich als daſſelbe erkennt und dieß Erkennen als das Ja zwiſchen dieſen Extremen hervorbricht, — dieſen Begriff ſchaut das religiöſe Bewußtſeyn, dem das abſolute Weſen offenbar, an, und hebt die Unterſcheidung ſeines Selbſts von ſeinem Angeſchauten auf, iſt wie es das Subjekt iſt, ſo auch die Subſtanz, und iſt alſo ſelbſt der Geiſt, eben weil und inſofern es dieſe Bewegung iſt.

Vollendet aber iſt dieſe Gemeinde noch nicht in dieſem ihrem Selbſtbewußtſeyn; ihr Inhalt iſt überhaupt in der Form des Vorſtellens für ſie, und dieſe Entzweiung hat auch die wirkliche Geiſtigkeit derſelben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorſtellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens ſelbſt damit behaftet war. Sie hat nicht auch das Bewußtſeyn über das, was ſie iſt; ſie iſt das geiſtige Selbſtbewußtſeyn, das ſich nicht als dieſes Gegenſtand iſt, oder ſich nicht zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt aufſchließt; ſondern inſofern ſie Bewußtſeyn iſt, hat ſie Vorſtellungen, die betrachtet wurden. — Wir ſehen das Selbſtbewußtſeyn auf ſeinem letzten Wendungspunkte ſich innerlich werden und zum Wiſſen des Inſichſeyns gelangen; wir ſehen es ſein natürliches Daſeyn entäußern und die reine Negativität gewinnen. Aber die poſitive Bedeutung, daß nämlich dieſe Negativität oder reine Innerlichkeit des Wiſſens eben ſo ſehr das ſichſelbſtgleiche Weſen iſt, —

oder daß die Subſtanz hierin dazu gelangt, abſolutes Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, dieß iſt ein Anderes für das andächtige Bewußtſeyn. Es ergreift dieſe Seite, daß das reine Innerlichwerden des Wiſſens an ſich die abſolute Einfachheit oder die Subſtanz iſt, als die Vorſtellung von Etwas, das nicht dem Begriffe nach ſo iſt, ſondern als die Handlung einer fremden Genugthuung. Oder es iſt nicht dieß für es, daß dieſe Tiefe des reinen Selbſts die Gewalt iſt, wodurch das abſtrakte Weſen aus ſeiner Abſtraktion herabgezogen und durch die Macht dieſer reinen Andacht zum Selbſt erhoben wird. — Das Thun des Selbſts behält dadurch dieſe negative Bedeutung gegen es, weil die Entäußerung der Subſtanz von ihrer Seite ein Anſich für jenes iſt, das es nicht eben ſo erfaßt und begreift, oder nicht in ſeinem Thun als ſolchem findet. — Indem an ſich dieſe Einheit des Weſens und des Selbſts zu Stande gekommen, ſo hat das Bewußtſeyn auch noch dieſe Vorſtellung ſeiner Verſöhnung, aber als Vorſtellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es ſeiner reinen Negativität die poſitive Bedeutung der Einheit ſeiner mit dem Weſen äußerlich hinzufügt; ſeine Befriedigung bleibt alſo ſelbſt mit dem Gegenſatze eines Jenſeits behaftet. Seine eigne Verſöhnung tritt daher als ein Fernes in ſein Bewußtſeyn ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Verſöhnung, die das andere Selbſt vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erſcheint. So wie der einzelne göttliche Menſch einen anſichſeyenden Vater und nur eine wirkliche Mutter hat, ſo hat auch der allgemeine göttliche Menſch, die Gemeinde, ihr eignes Thun und Wiſſen zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die ewige Liebe, die ſie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtſeyn als wirklichen unmittelbaren Gegenſtand anſchaut. Ihre Verſöhnung iſt daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtſeyn noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Anſich oder die Seite der reinen Vermitt-

lung in ihr Bewußtſeyn tritt, iſt die jenſeits liegende Verſöhnung; was aber als gegenwärtig, als die Seite der Unmittelbarkeit und des Daſeyns, iſt die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie iſt wohl an ſich verſöhnt mit dem Weſen; und vom Weſen wird wohl gewußt, daß es den Gegenſtand nicht mehr als ſich entfremdet erkennt, ſondern in ſeiner Liebe als ſich gleich. Aber für das Selbſtbewußtſeyn hat dieſe unmittelbare Gegenwart noch nicht Geiſtsgeſtalt. Der Geiſt der Gemeinde iſt ſo in ſeinem unmittelbaren Bewußtſeyn getrennt von ſeinem religiöſen, das zwar es ausſpricht, daß ſie an ſich nicht getrennt ſeyen, aber ein Anſich, das nicht realiſirt oder noch nicht eben ſo abſolutes Fürſichſeyn geworden.

(DD.) Das abſolute Wiſſen.

VIII.
Das abſolute Wiſſen.

Der Geiſt der offenbaren Religion hat ſein Bewußtſeyn als ſolches noch nicht überwunden, oder, was daſſelbe iſt, ſein wirkliches Selbſtbewußtſeyn iſt nicht der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns; er ſelbſt überhaupt und die in ihm ſich unterſcheidenden Momente fallen in das Vorſtellen und in die Form der Gegenſtändlichkeit. Der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt; und es iſt allein noch um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun, oder vielmehr weil ſie dem Bewußtſeyn als ſolchem angehört, muß ihre Wahrheit ſchon in den Geſtaltungen deſſelben ſich ergeben haben. — Dieſe Ueberwindung des Gegenſtandes des Bewußtſeyns iſt nicht als das Einſeitige zu nehmen, daß er ſich als in das Selbſt zurückkehrend zeigte, ſondern beſtimmter ſo, daß er ſowohl als ſolcher ſich ihm als verſchwindend darſtellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbſtbewußtſeyns es iſt, welche die Dingheit ſetzt, und daß dieſe Entäußerung nicht nur negative ſondern poſitive Bedeutung, ſie nicht nur für uns oder an ſich ſondern für es ſelbſt hat. Für es hat das Negative des Gegenſtandes oder deſſen ſich ſelbſt Aufheben dadurch die poſitive Bedeutung, oder es weiß dieſe Nichtigkeit deſſelben dadurch einer Seits, daß es ſich ſelbſt entäußert, — denn in dieſer Entäußerung ſetzt es

ſich als Gegenſtand, oder den Gegenſtand um der untrennbaren Einheit des Fürſichſeyns willen als ſich ſelbſt. Anderer Seits liegt hierin zugleich dieß andre Moment, daß es dieſe Entäußerung und Gegenſtändlichkeit eben ſo ſehr auch aufgehoben und in ſich zurückgenommen hat, alſo in ſeinem Andersſeyn als ſolchem bei ſich iſt. — Dieß iſt die Bewegung des Bewußtſeyns und dieſes iſt darin die Totalität ſeiner Momente. — Es muß ſich eben ſo zu dem Gegenſtande nach der Totalität ſeiner Beſtimmungen verhalten und ihn nach jeder derſelben ſo erfaßt haben. Dieſe Totalität ſeiner Beſtimmungen macht ihn an ſich zum geiſtigen Weſen, und für das Bewußtſeyn wird er dieß in Wahrheit durch das Auffaſſen einer jeden einzelnen derſelben, als des Selbſts, oder durch das eben genannte geiſtige Verhalten zu ihnen.

Der Gegenſtand iſt alſo Theils unmittelbares Seyn, oder ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewußtſeyn entſpricht; Theils ein Anderswerden ſeiner, ſein Verhältniß oder Seyn für Anderes und Fürſichſeyn, die Beſtimmtheit — was der Wahrnehmung — Theils Weſen oder als Allgemeines, — was dem Verſtande entſpricht. Er iſt als Ganzes der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Beſtimmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit durch ſie als aufgehobne oder die Beſtimmung zum Allgemeinen. — Nach dieſen drei Beſtimmungen alſo muß das Bewußtſeyn ihn als ſich ſelbſt wiſſen. Es iſt dieß jedoch nicht das Wiſſen als reines Begreifen des Gegenſtandes, von dem die Rede iſt, ſondern dieß Wiſſen ſoll nur in ſeinem Werden oder in ſeinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtſeyn als ſolchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wiſſens in der Form von Geſtaltungen des Bewußtſeyns. Darum erſcheint der Gegenſtand im Bewußtſeyn als ſolchem noch nicht als die geiſtige Weſenheit, wie ſie von uns ſo eben ausgeſprochen wurde,

und ſein Verhalten zu ihm iſt nicht die Betrachtung deſſelben in dieſer Totalität als ſolcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, ſondern Theils Geſtalt des Bewußtſeyns überhaupt, Theils eine Anzahl ſolcher Geſtalten, die wir zuſammennehmen und in welchen die Totalität der Momente des Gegenſtandes und des Verhaltens des Bewußtſeyns nur aufgelöſt in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es iſt hiermit für dieſe Seite des Erfaſſens des Gegenſtandes, wie es in der Geſtalt des Bewußtſeyns iſt, nur an die frühern Geſtalten deſſelben zu erinnern, die ſchon vorgekommen ſind. — In Anſehung des Gegenſtandes alſo, inſofern er unmittelbar, ein gleichgültiges Seyn iſt, ſahen wir die beobachtende Vernunft in dieſem gleichgültigen Dinge ſich ſelbſt ſuchen und finden, d. h. ihres Thuns als eines eben ſo äußerlichen ſich bewußt ſeyn, als ſie des Gegenſtandes nur als eines unmittelbaren bewußt iſt. — Wir ſahen auch auf ihrer Spitze ihre Beſtimmung in dem unendlichen Urtheile ausſprechen, daß das Seyn des Ich ein Ding iſt. — Und zwar ein ſinnliches unmittelbares Ding; wenn Ich Seele genannt wird, ſo iſt es zwar auch als Ding vorgeſtellt, aber als ein unſichtbares, unfühlbares u. ſ. f., in der That alſo nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meint. — Jenes Urtheil ſo genommen wie es unmittelbar lautet, iſt es geiſtlos oder vielmehr das Geiſtloſe ſelbſt. Seinem Begriffe nach aber iſt es in der That das Geiſtreichſte, und dieſes Innere deſſelben, das an ihm noch nicht vorhanden iſt, iſt es, was die beiden andern zu betrachtenden Momente ausſprechen.

Das Ding iſt Ich; in der That iſt in dieſem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es iſt nichts an ſich; es hat nur Bedeutung im Verhältniſſe, nur durch Ich und ſeine Beziehung auf daſſelbe. — Dieß Moment hat ſich für das Bewußtſeyn in der reinen Einſicht und Aufklärung ergeben.

Die Dinge ſind ſchlechthin nützlich und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten. — Das gebildete Selbſtbewußtſeyn, das die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes durchlaufen, hat durch ſeine Entäußerung das Ding als ſich ſelbſt erzeugt, behält daher in ihm noch ſich ſelbſt, und weiß die Unſelbſtſtändigkeit deſſelben oder daß das Ding weſentlich nur Seyn für Anderes iſt; oder vollſtändig das Verhältniß, d. h. das, was die Natur des Gegenſtandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, ſo gilt ihm das Ding als ein Fürſichſeyendes, es ſpricht die ſinnliche Gewißheit als abſolute Wahrheit aus, aber dieß Fürſichſeyn ſelbſt als Moment, das nur verſchwindet und in ſein Gegentheil, in das preisgegebne Seyn für Anderes, übergeht.

Hierin iſt aber das Wiſſen des Dinges noch nicht vollendet; es muß nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Beſtimmtheit, ſondern auch als Weſen oder Inneres, als das Selbſt gewußt werden. Dieß iſt in dem moraliſchen Selbſtbewußtſeyn vorhanden. Dieß weiß ſein Wiſſen als die abſolute Weſenheit oder das Seyn ſchlechthin als den reinen Willen oder Wiſſen; es iſt nichts, als nur dieſer Willen und Wiſſen; anderem kommt nur unweſentliches Seyn, d. h. nicht anſichſeyendes, nur ſeine leere Hülſe zu. Inſofern das moraliſche Bewußtſeyn das Daſeyn in ſeiner Weltvorſtellung aus dem Selbſt entläßt, nimmt es daſſelbe eben ſo ſehr wieder in ſich zurück. Als Gewiſſen iſt es endlich nicht mehr dieſes noch abwechſelnde Stellen und Verſtellen des Daſeyns und des Selbſts, ſondern es weiß, daß ſein Daſeyn als ſolches dieſe reine Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt; das gegenſtändliche Element, in welches es als handelnd ſich hinausſtellt, iſt nichts anderes, als das reine Wiſſen des Selbſts von ſich.

Dieß ſind die Momente, aus denen ſich die Verſöhnung des Geiſtes mit ſeinem eigentlichen Bewußtſeyn zuſammenſetzt; ſie für ſich ſind einzeln, und ihre geiſtige Einheit allein iſt es,

welche die Kraft dieſer Verſöhnung ausmacht. Das letzte dieſer Momente iſt aber nothwendig dieſe Einheit ſelbſt und verbindet, wie erhellt, ſie in der That alle in ſich. Der ſeiner ſelbſt in ſeinem Daſeyn gewiſſe Geiſt hat zum Elemente des Daſeyns nichts anderes als dieß Wiſſen von ſich; das Ausſprechen, daß was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, dieſe ſeine Sprache iſt das Gelten ſeines Handelns. — Das Handeln iſt das erſte anſichſeyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieſer Trennung. Dieſe erſte Bewegung ſchlägt in die zweite um, indem das Element des Anerkennens ſich als einfaches Wiſſen von der Pflicht gegen den Unterſchied und die Entzweiung ſetzt, die im Handeln als ſolchem liegt und auf dieſe Weiſe eine eiſerne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung ſahen wir aber, wie dieſe Härte von ſich ſelbſt abläßt und ſich entäußert. Die Wirklichkeit hat alſo hier für das Selbſtbewußtſeyn ſowohl als unmittelbares Daſeyn keine andere Bedeutung, als das reine Wiſſen zu ſeyn; — eben ſo als beſtimmtes Daſeyn oder als Verhältniß, iſt das ſich Gegenüberſtehende ein Wiſſen Theils von dieſem rein einzelnen Selbſt, Theils von dem Wiſſen als Allgemeinem. Hierin iſt zugleich dieß geſetzt, daß das dritte Moment, die Allgemeinheit oder das Weſen jedem der beiden Gegenüberſtehenden nur als Wiſſen gilt; und den leeren noch übrigen Gegenſatz heben ſie endlich eben ſo auf und ſind das Wiſſen des Ich = Ich; dieſes einzelne Selbſt, das unmittelbar reines Wiſſen oder Allgemeines iſt.

Dieſe Verſöhnung des Bewußtſeyns mit dem Selbſtbewußtſeyn zeigt ſich hiermit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht: das eine Mal im religiöſen Geiſte, das andere Mal im Bewußtſeyn ſelbſt als ſolchem. Sie unterſcheiden ſich beide ſo von einander, daß jene dieſe Verſöhnung in der Form des Anſichſeyns, dieſe in der Form des Fürſichſeyns iſt. Wie

ſie betrachtet worden, fallen ſie zunächſt aus einander; das Bewußtſeyn iſt in der Ordnung, in der uns ſeine Geſtalten vorkamen, Theils zu den einzelnen Momenten derſelben, Theils zu ihrer Vereinigung längſt gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenſtande die Geſtalt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns gab. Die Vereinigung beider Seiten iſt noch nicht aufgezeigt; ſie iſt es, welche dieſe Reihe der Geſtaltungen des Geiſtes beſchließt; denn in ihr kommt der Geiſt dazu, ſich zu wiſſen, nicht nur wie er an ſich, oder nach ſeinem abſoluten Inhalte, noch nur wie er für ſich nach ſeiner inhaltsloſen Form oder nach der Seite des Selbſtbewußtſeyns, ſondern wie er an und für ſich iſt.

Dieſe Vereinigung aber iſt an ſich ſchon geſchehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorſtellung in das Selbſtbewußtſeyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöſe Seite iſt die Seite des Anſich, welche der Bewegung des Selbſtbewußtſeyns gegenüberſteht. Die Vereinigung gehört daher dieſer andern Seite an, die im Gegenſatze die Seite der Reflexion in ſich, alſo diejenige iſt, die ſich ſelbſt und ihr Gegentheil, und nicht nur an ſich oder auf eine allgemeine Weiſe, ſondern für ſich oder entwickelt und unterſchieden enthält. Der Inhalt, ſo wie die andre Seite des ſelbſtbewußten Geiſtes, inſofern ſie die andre Seite iſt, iſt in ihrer Vollſtändigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, iſt die einfache Einheit des Begriffs. Dieſer iſt an der Seite des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt auch ſchon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine beſondre Geſtalt des Bewußtſeyns zu ſeyn. — Er iſt alſo derjenige Theil der Geſtalt des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, der in ſeinem Begriffe ſtehen bleibt und die ſchöne Seele genannt wurde. Sie iſt nämlich ſein Wiſſen von ſich ſelbſt, in ſeiner reinen durchſichtigen Einheit, — das Selbſtbewußtſeyn, das

dieſes reine Wiſſen von dem reinen Inſichſeyn als den Geiſt weiß, nicht nur die Anſchauung des Göttlichen, ſondern die Selbſtanſchauung deſſelben. — Indem dieſer Begriff ſich ſeiner Realiſirung entgegengeſetzt feſthält, iſt er die einſeitige Geſtalt, deren Verſchwinden in leeren Dunſt, aber auch ihre poſitive Entäußerung und Fortbewegung wir ſahen. Durch dieſe Realiſirung hebt ſich das auf ſich Beharren dieſes gegenſtandsloſen Selbſtbewußtſeyns, die Beſtimmtheit des Begriffs gegen ſeine Erfüllung, auf; ſein Selbſtbewußtſeyn gewinnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, iſt ſein wahrhafter Begriff, oder der Begriff, der ſeine Realiſirung gewonnen; es iſt er in ſeiner Wahrheit, nämlich in der Einheit mit ſeiner Entäußerung; — das Wiſſen von dem reinen Wiſſen, nicht als abſtraktem Weſen, welches die Pflicht iſt, — ſondern von ihm als Weſen, das dieſes Wiſſen, dieſes reine Selbſtbewußtſeyn, das alſo zugleich wahrhafter Gegenſtand iſt, denn er iſt das fürſichſeyende Selbſt.

Seine Erfüllung gab ſich dieſer Begriff eines Theils im handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt, andern Theils in der Religion: in der letztern gewann er den abſoluten Inhalt als Inhalt oder in der Form der Vorſtellung, des Andersſeyns für das Bewußtſeyn; hingegen in jener Geſtalt iſt die Form das Selbſt ſelber, denn ſie enthält den handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt, das Selbſt führt das Leben des abſoluten Geiſtes durch. Dieſe Geſtalt iſt, wie wir ſehen, jener einfache Begriff, der aber ſein ewiges Weſen aufgiebt, da iſt oder handelt. Das Entzweien oder Hervortreten hat er an der Reinheit des Begriffs, denn ſie iſt die abſolute Abſtraktion oder Negativität. Eben ſo hat er das Element ſeiner Wirklichkeit oder des Seyns in ihm an dem reinen Wiſſen ſelbſt, denn es iſt die einfache Unmittelbarkeit, die eben ſo Seyn und Daſeyn als Weſen iſt, jenes das negative Denken, dieß das poſitive Denken ſelbſt. Dieß Daſeyn iſt endlich

eben ſo ſehr das aus ihm, wie als Daſeyn ſo als Pflicht, — in ſich Reflektirt- oder Böſeſeyn. Dieß Inſichgehen macht den Gegenſatz des Begriffs aus und iſt damit das Auftreten des nichthandelnden, nichtwirklichen reinen Wiſſens des Weſens. Dieß ſein Auftreten in dieſem Gegenſatze aber iſt die Theilnahme daran; das reine Wiſſen des Weſens hat ſich an ſich ſeiner Einfachheit entäußert, denn es iſt das Entzweien oder die Negativität, die der Begriff iſt; ſofern dieß Entzweien das Fürſichwerden iſt, iſt es das Böſe; ſofern es das Anſich iſt, iſt es das Gutbleibende. — Was nun zuerſt an ſich geſchieht, iſt zugleich für das Bewußtſeyn und eben ſo ſelbſt gedoppelt, ſowohl für es als es ſein Fürſichſeyn oder ſein eignes Thun iſt. Daſſelbe, was ſchon an ſich geſetzt iſt, wiederholt ſich alſo jetzt als Wiſſen des Bewußtſeyns von ihm und bewußtes Thun. Jedes läßt für das Andere von der Selbſtſtändigkeit der Beſtimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Dieß Ablaſſen iſt daſſelbe Verzichtthun auf die Einſeitigkeit des Begriffs, das an ſich den Anfang ausmachte, aber es iſt nunmehr ſein Verzichtthun, ſo wie der Begriff, auf welchen es Verzicht thut, der ſeinige iſt. — Jenes Anſich des Anfangs iſt als Negativität in Wahrheit eben ſo ſehr das vermittelte; ſo wie es in Wahrheit iſt, ſetzt es ſich alſo jetzt und das Negative iſt als Beſtimmtheit eines Jeden für das Andere und an ſich das ſich-ſelbſt-Aufhebende. Der eine der beiden Theile des Gegenſatzes iſt die Ungleichheit des Inſich- in ſeiner Einzelnheit-ſeyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit ſeiner abſtrakten Allgemeinheit gegen das Selbſt; jenes ſtirbt ſeinem Fürſichſeyn ab und entäußert, bekennt ſich; dieſes entſagt der Härte ſeiner abſtrakten Allgemeinheit und ſtirbt damit ſeinem unlebendigen Selbſt und ſeiner unbewegten Allgemeinheit ab; ſo daß alſo jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Weſen iſt und dieſes durch die Allgemeinheit, die Selbſt iſt, ſich ergänzt hat. Durch dieſe Be-

wegung des Handelns iſt der Geiſt, — der ſo erſt Geiſt iſt, daß er da iſt, ſein Daſeyn in den Gedanken und dadurch in die abſolute Entgegenſetzung erhebt und aus dieſer eben durch ſie und in ihr ſelbſt zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wiſſens, welches Selbſtbewußtſeyn iſt, — als Selbſtbewußtſeyn, das einfache Einheit des Wiſſens iſt, hervorgetreten.

Was alſo in der Religion Inhalt oder Form des Vorſtellens eines Andern war, daſſelbe iſt hier eignes Thun des Selbſts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Thun des Selbſts iſt; — denn dieſer Begriff iſt, wie wir ſehen, das Wiſſen des Thuns des Selbſts in ſich als aller Weſenheit und alles Daſeyns, das Wiſſen von dieſem Subjekte als der Subſtanz und von der Subſtanz als dieſem Wiſſen ſeines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, iſt allein Theils die Verſammlung der einzelnen Momente, deren jedes in ſeinem Principe das Leben des ganzen Geiſtes darſtellt, Theils das Feſthalten des Begriffes in der Form des Begriffes, deſſen Inhalt ſich in jenen Momenten und der ſich in der Form einer Geſtalt des Bewußtſeyns ſchon ſelbſt ergeben hätte.

Dieſe letzte Geſtalt des Geiſtes, der Geiſt, der ſeinem vollſtändigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbſts giebt und dadurch ſeinen Begriff eben ſo realiſirt, als er in dieſer Realiſirung in ſeinem Begriffe bleibt, iſt das abſolute Wiſſen; es iſt der ſich in Geiſtsgeſtalt wiſſende Geiſt oder das begreifende Wiſſen. Die Wahrheit iſt nicht nur an ſich vollkommen der Gewißheit gleich, ſondern hat auch die Geſtalt der Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder ſie iſt in ihrem Daſeyn, d. h. für den wiſſenden Geiſt in der Form des Wiſſens ſeiner ſelbſt. Die Wahrheit iſt der Inhalt, der in der Religion ſeiner Gewißheit noch ungleich iſt. Dieſe Gleichheit aber iſt darin, daß der Inhalt die Geſtalt des Selbſts erhalten. Dadurch iſt dasjenige zum Elemente des Daſeyns, oder zur Form der Gegenſtändlichkeit für das Bewußtſeyn geworden, was

das Weſen ſelbſt iſt; nämlich der Begriff. Der Geiſt, in dieſem Elemente dem Bewußtſeyn erſcheinend, oder was hier daſſelbe iſt, darin von ihm hervorgebracht, iſt die Wiſſenſchaft.

Die Natur, Momente und Bewegung dieſes Wiſſens hat ſich alſo ſo ergeben, daß es das reine Fürſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns iſt; es iſt Ich, das dieſes und kein anderes Ich und das eben ſo unmittelbar vermittelt oder aufgehobenes allgemeines Ich iſt. — Es hat einen Inhalt, den es von ſich unterſcheidet; denn es iſt die reine Negativität oder das ſich Entzweien; es iſt Bewußtſeyn. Dieſer Inhalt iſt in ſeinem Unterſchiede ſelbſt das Ich, denn er iſt die Bewegung des ſich ſelbſt Aufhebens, oder dieſelbe reine Negativität, die Ich iſt. Ich iſt in ihm als unterſchiedenem in ſich reflektirt; der Inhalt iſt allein dadurch begriffen, daß Ich in ſeinem Andersſeyn bei ſich ſelbſt iſt. Dieſer Inhalt beſtimmter angegeben, iſt nichts anderes, als die ſo eben ausgeſprochene Bewegung ſelbſt; denn er iſt der Geiſt, der ſich ſelbſt und zwar für ſich als Geiſt durchläuft, dadurch, daß er die Geſtalt des Begriffes in ſeiner Gegenſtändlichkeit hat.

Was aber das Daſeyn dieſes Begriffs betrifft, ſo erſcheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wiſſenſchaft nicht eher, als bis der Geiſt zu dieſem Bewußtſeyn über ſich gekommen iſt. Als der Geiſt, der weiß, was er iſt, exiſtirt er früher nicht und ſonſt nirgends als nach Vollendung der Arbeit, ſeine unvollkommene Geſtaltung zu bezwingen, ſich für ſein Bewußtſeyn die Geſtalt ſeines Weſens zu verſchaffen und auf dieſe Weiſe ſein Selbſtbewußtſeyn mit ſeinem Bewußtſeyn auszugleichen. — Der an und für ſich ſeyende Geiſt, in ſeinen Momenten unterſchieden, iſt fürſichſeyendes Wiſſen, das Begreifen überhaupt, das als ſolches die Subſtanz noch nicht erreicht hat oder nicht an ſich ſelbſt abſolutes Wiſſen iſt.

In der Wirklichkeit iſt nun die wiſſende Subſtanz früher

da, als die Form oder Begriffsgeſtalt derſelben. Denn die Subſtanz iſt das noch unentwickelte Anſich oder der Grund und Begriff in ſeiner noch unbewegten Einfachheit, alſo die Innerlichkeit oder das Selbſt des Geiſtes, das noch nicht da iſt. Was da iſt, iſt als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenſtand des vorſtellenden Bewußtſeyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geiſtige Bewußtſeyn iſt, dem, was an ſich iſt, nur inſofern iſt, als es Seyn für das Selbſt und Seyn des Selbſts oder Begriff iſt, — hat aus dieſem Grunde zuerſt nur einen armen Gegenſtand, gegen welchen die Subſtanz und deren Bewußtſeyn reicher iſt. Die Offenbarkeit, die ſie in dieſem hat, iſt in der That Verborgenheit, denn ſie iſt das noch ſelbſtloſe Seyn und offenbar iſt ſich nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt. Zuerſt gehören dem Selbſtbewußtſeyn daher von der Subſtanz nur die abſtrakten Momente an; aber indem dieſe als die reinen Bewegungen ſich ſelbſt weiter treiben, bereichert es ſich, bis es die ganze Subſtanz dem Bewußtſeyn entriſſen, den ganzen Bau ihrer Weſenheiten in ſich geſogen, und, — indem dieſes negative Verhalten zur Gegenſtändlichkeit eben ſo ſehr poſitiv, Setzen iſt, — ſie aus ſich erzeugt und damit für das Bewußtſeyn zugleich wieder hergeſtellt hat. In dem Begriffe, der ſich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, deſſen Werden die Bewegung jener Momente iſt. In dem Bewußtſeyn dagegen iſt das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente. — Die Zeit iſt der Begriff ſelbſt, der da iſt und als leere Anſchauung ſich dem Bewußtſeyn vorſtellt; deswegen erſcheint der Geiſt nothwendig in der Zeit und er erſcheint ſo lange in der Zeit, als er nicht ſeinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie iſt das äußere angeſchaute vom Selbſt nicht erfaßte reine Selbſt, der nur angeſchaute Begriff; indem dieſer ſich ſelbſt erfaßt, hebt er ſeine Zeitform auf, begreift das Anſchauen und iſt

begriffenes und begreifendes Anſchauen. — Die Zeit erſcheint daher als das Schickſal und die Nothwendigkeit des Geiſtes, der nicht in ſich vollendet iſt, — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbſtbewußtſeyn an dem Bewußtſeyn hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Anſich, — die Form, in der die Subſtanz im Bewußtſeyn iſt, — in Bewegung zu ſetzen oder umgekehrt das Anſich als das Innerliche genommen, das, was erſt innerlich iſt, zu realiſiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewißheit ſeiner ſelbſt zu vindiciren.

Es muß aus dieſem Grunde geſagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung iſt, oder wie daſſelbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke ſonſt gebraucht werden, — vorhanden iſt. Denn die Erfahrung iſt eben dieß, daß der Inhalt — und er iſt der Geiſt — an ſich, Subſtanz und alſo Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt. Dieſe Subſtanz aber, die der Geiſt iſt, iſt das Werden ſeiner zu dem, was er an ſich iſt; und erſt als dieß ſich in ſich reflektirende Werden iſt er an ſich in Wahrheit der Geiſt. Er iſt an ſich die Bewegung, die das Erkennen iſt, — die Verwandlung jenes Anſichs in das Fürſich, der Subſtanz in das Subjekt, des Gegenſtandes des Bewußtſeyns in Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns, d. h. in eben ſo ſehr aufgehobenen Gegenſtand oder in den Begriff. Sie iſt der in ſich zurückgehende Kreis, der ſeinen Anfang vorausſetzt und ihn nur im Ende erreicht. — Inſofern der Geiſt alſo nothwendig dieſes Unterſcheiden in ſich iſt, tritt ſein Ganzes angeſchaut ſeinem einfachen Selbſtbewußtſeyn gegenüber und da alſo jenes das Unterſchiedene iſt, ſo iſt es unterſchieden in ſeinen angeſchauten reinen Begriff, in die Zeit und in den Inhalt oder in das Anſich; die Subſtanz hat, als Subjekt, die erſt innere Nothwendigkeit an ihr, ſich an ihr ſelbſt als das darzuſtellen, was ſie an ſich iſt, als

Geiſt. Die vollendete gegenſtändliche Darſtellung iſt erſt zugleich die Reflexion derſelben oder das Werden derſelben zum Selbſt. — Ehe daher der Geiſt nicht an ſich, nicht als Weltgeiſt ſich vollendet, kann er nicht als ſelbſtbewußter Geiſt ſeine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion ſpricht darum früher in der Zeit, als die Wiſſenſchaft, es aus, was der Geiſt iſt, aber dieſe iſt allein ſein wahres Wiſſen von ihm ſelbſt.

Die Bewegung, die Form ſeines Wiſſens von ſich hervorzutreiben, iſt die Arbeit, die er als wirkliche Geſchichte vollbringt. Die religiöſe Gemeinde, inſofern ſie zuerſt die Subſtanz des abſoluten Geiſtes iſt, iſt das rohe Bewußtſeyn, das ein um ſo barbariſcheres und härteres Daſeyn hat, je tiefer ſein innerer Geiſt iſt, und ſein dumpfes Selbſt eine um ſo härtere Arbeit mit ſeinem Weſen, dem ihm fremden Inhalte ſeines Bewußtſeyns. Erſt nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weiſe das Fremdſeyn aufzuheben, wendet es ſich, weil die aufgehobene fremde Weiſe die Rückkehr ins Selbſtbewußtſeyn iſt, an ſich ſelbſt, an ſeine eigne Welt und Gegenwart, entdeckt ſie als ſein Eigenthum und hat ſomit den erſten Schritt gethan, aus der Intellektualwelt herabzuſteigen, oder vielmehr deren abſtraktes Element mit dem wirklichen Selbſt zu begeiſten. Durch die Beobachtung einer Seits findet es das Daſeyn als Gedanken, und begreift daſſelbe, und umgekehrt in ſeinem Denken das Daſeyn. Indem es ſo zunächſt die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, des abſtrakten Weſens und des Selbſts, ſelbſt abſtrakt ausgeſprochen und das erſte Lichtweſen reiner, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung iſt die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, als das Licht iſt, — und hiermit im Gedanken die Subſtanz des Aufgangs wieder erweckt hat, ſchaudert der Geiſt zugleich von dieſer abſtrakten Einheit, von dieſer ſelbſtloſen Subſtantialität zurück und behauptet

die Individualität gegen ſie. Erſt aber nachdem er dieſe in der Bildung entäußert, dadurch ſie zum Daſeyn gemacht und in allem Daſeyn ſie durchgeſetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen und in der abſoluten Freiheit das Daſeyn als ſeinen Willen erfaßt, kehrt er ſomit den Gedanken ſeiner innerſten Tiefe heraus und ſpricht das Weſen als Ich = Ich aus. Dieß Ich = Ich iſt aber die ſich in ſich ſelbſt reflektirende Bewegung; denn indem dieſe Gleichheit als abſolute Negativität der abſolute Unterſchied iſt, ſo ſteht die Sichſelbſtgleichheit des Ich dieſem reinen Unterſchiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem ſich wiſſenden Selbſt gegenſtändliche, als die Zeit auszuſprechen iſt, ſo daß, wie vorhin das Weſen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgeſprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu faſſen wäre; aber der ſich ſelbſt überlaſſene Unterſchied, die ruhe- und haltloſe Zeit fällt vielmehr in ſich ſelbſt zuſammen; ſie iſt die gegenſtändliche Ruhe der Ausdehnung, dieſe aber iſt die reine Gleichheit mit ſich ſelbſt, das Ich. — Oder Ich iſt nicht nur das Selbſt, ſondern es iſt die Gleichheit des Selbſts mit ſich; dieſe Gleichheit aber iſt die vollkommene und unmittelbare Einheit mit ſich ſelbſt, oder dieß Subjekt iſt eben ſo ſehr die Subſtanz. Die Subſtanz für ſich allein wäre das inhaltsleere Anſchauen oder das Anſchauen eines Inhalts, der als beſtimmter nur Accidentalität hätte und ohne Nothwendigkeit wäre; die Subſtanz gälte nur inſofern als das Abſolute, als ſie als die abſolute Einheit gedacht oder angeſchaut wäre, und aller Inhalt müßte nach ſeiner Verſchiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil ſie nicht Subjekt, nicht das über ſich und ſich in ſich Reflektirende oder nicht als Geiſt begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte geſprochen werden ſollte, ſo wäre es Theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Abſoluten zu werfen, Theils aber wäre er äußerlich aus der ſinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wiſſen

ſchiene zu Dingen, dem Unterſchiede von ihm ſelbſt und dem Unterſchiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu ſey, ohne daß man begriffe, wie und woher.

Der Geiſt aber hat ſich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbſtbewußtſeyns in ſeine reine Innerlichkeit zu ſeyn, noch die bloße Verſenkung deſſelben in die Subſtanz und das Nichtſeyn ſeines Unterſchiedes, ſondern dieſe Bewegung des Selbſts, das ſich ſeiner ſelbſt entäußert und ſich in ſeine Subſtanz verſenkt, und eben ſo als Subjekt aus ihr in ſich gegangen iſt und ſie zum Gegenſtande und Inhalte macht, als es dieſen Unterſchied der Gegenſtändlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erſte Reflexion aus der Unmittelbarkeit iſt das ſich Unterſcheiden des Subjekts von ſeiner Subſtanz, oder der ſich entzweiende Begriff, das Inſichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieſer Unterſchied das reine Thun des Ich = Ich iſt, iſt der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des Daſeyns, das die Subſtanz zu ſeinem Weſen hat und für ſich beſteht. Aber das Beſtehen des Daſeyns für ſich iſt der in der Beſtimmtheit geſetzte Begriff und dadurch eben ſo ſeine Bewegung an ihm ſelbſt, nieder in die einfache Subſtanz zu gehen, welche erſt als dieſe Negativität und Bewegung Subjekt iſt. — Weder hat Ich ſich in der Form des Selbſtbewußtſeyns gegen die Form der Subſtantialität und Gegenſtändlichkeit feſtzuhalten, als ob es Angſt vor ſeiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geiſtes iſt vielmehr, in ſeiner Entäußerung ſich ſelbſt gleich zu bleiben und als das An- und Fürſichſeyende das Fürſichſeyn eben ſo ſehr nur als Moment zu ſetzen, wie das Anſichſeyn, — noch iſt es ein Drittes, das die Unterſchiede in den Abgrund des Abſoluten zurückwirſt und ihre Gleichheit in demſelben ausſpricht, ſondern das Wiſſen beſteht vielmehr in dieſer ſcheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterſchiedne ſich an ihm ſelbſt bewegt und in ſeine Einheit zurückkehrt.

In dem Wiſſen hat alſo der Geiſt die Bewegung ſeines Geſtaltens beſchloſſen, inſofern daſſelbe mit dem unüberwundenen Unterſchiede des Bewußtſeyns behaftet iſt. Er hat das reine Element ſeines Daſeyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt iſt nach der Freiheit ſeines Seyns das ſich entäußernde Selbſt oder die unmittelbare Einheit des Sichſelbſtwiſſens. Die reine Bewegung dieſer Entäußerung macht, ſie am Inhalte betrachtet, die Nothwendigkeit deſſelben aus. Der verſchiedne Inhalt iſt als beſtimmter im Verhältniſſe, nicht an ſich, und ſeine Unruhe iſt, ſich ſelbſt aufzuheben oder die Negativität; alſo iſt die Nothwendigkeit oder Verſchiedenheit, wie das freie Seyn, eben ſo das Selbſt, und in dieſer ſelbſtiſchen Form, worin das Daſeyn unmittelbar Gedanke iſt, iſt der Inhalt Begriff. Indem alſo der Geiſt den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daſeyn und Bewegung in dieſem Aether ſeines Lebens und iſt Wiſſenſchaft. Die Momente ſeiner Bewegung ſtellen ſich in ihr nicht mehr als beſtimmte Geſtalten des Bewußtſeyns dar, ſondern indem der Unterſchied deſſelben in das Selbſt zurückgegangen, als beſtimmte Begriffe, und als die organiſche in ſich ſelbſt gegründete Bewegung derſelben. Wenn in der Phänomenologie des Geiſtes jedes Moment der Unterſchied des Wiſſens und der Wahrheit und die Bewegung iſt, in welcher er ſich aufhebt, ſo enthält dagegen die Wiſſenſchaft dieſen Unterſchied und deſſen Aufheben nicht, ſondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenſtändliche Form der Wahrheit und des wiſſenden Selbſts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als dieſe Bewegung auf, aus dem Bewußtſeyn oder der Vorſtellung in das Selbſtbewußtſeyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, ſondern ſeine reine von ſeiner Erſcheinung im Bewußtſeyn befreite Geſtalt, der reine Begriff und deſſen Fortbewegung hängt allein an ſeiner reinen Beſtimmtheit. Umgekehrt entſpricht jedem abſtrakten Momente der Wiſſenſchaft

eine Geſtalt des erſcheinenden Geiſtes überhaupt. Wie der daſeyende Geiſt nicht reicher iſt als ſie, ſo iſt er in ſeinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wiſſenſchaft in dieſer Form von Geſtalten des Bewußtſeyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Weſen, der Begriff, der in ihr in ſeiner einfachen Vermittlung als Denken geſetzt iſt, die Momente dieſer Vermittlung aus einander ſchlägt und nach dem innern Gegenſatze ſich darſtellt.

Die Wiſſenſchaft enthält in ihr ſelbſt dieſe Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs ſich zu entäußern und den Uebergang des Begriffs ins Bewußtſeyn. Denn der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt, eben darum daß er ſeinen Begriff erfaßt, iſt er die unmittelbare Gleichheit mit ſich ſelbſt, welche in ihrem Unterſchiede die Gewißheit vom Unmittelbaren iſt, oder das ſinnliche Bewußtſeyn, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieſes Entlaſſen ſeiner aus der Form ſeines Selbſts iſt die höchſte Freiheit und Sicherheit ſeines Wiſſens von ſich.

Doch iſt dieſe Entäußerung noch unvollkommen; ſie drückt die Beziehung der Gewißheit ſeiner ſelbſt auf den Gegenſtand aus, der eben darin, daß er in der Beziehung iſt, ſeine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wiſſen kennt nicht nur ſich, ſondern auch das Negative ſeiner ſelbſt, oder ſeine Grenze. Seine Grenze wiſſen, heißt ſich aufzuopfern wiſſen. Dieſe Aufopferung iſt die Entäußerung, in welcher der Geiſt ſein Werden zum Geiſte, in der Form des freien zufälligen Geſchehens darſtellt, ſein reines Selbſt als die Zeit außer ihm, und eben ſo ſein Seyn als Raum anſchauend. Dieſes ſein letzteres Werden, die Natur, iſt ſein lebendiges unmittelbares Werden; ſie, der entäußerte Geiſt, iſt in ihrem Daſeyn nichts als dieſe ewige Entäußerung ihres Beſtehens und die Bewegung, die das Subjekt herſtellt.

Die andere Seite aber ſeines Werdens, die Geſchichte, iſt das wiſſende ſich vermittelnde Werden — der an die

Zeit entäußerte Geiſt; aber dieſe Entäußerung iſt eben ſo die Entäußerung ihrer ſelbſt; das Negative iſt das Negative ſeiner ſelbſt. Dieß Werden ſtellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geiſtern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollſtändigen Reichthume des Geiſtes ausgeſtattet, eben darum ſich ſo träge bewegt, weil das Selbſt dieſen ganzen Reichthum ſeiner Subſtanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem ſeine Vollendung darin beſteht, das was er iſt, ſeine Subſtanz, vollkommen zu wiſſen, ſo iſt dieß Wiſſen ſein Inſichgehen, in welchem er ſein Daſeyn verläßt und ſeine Geſtalt der Erinnerung übergiebt. In ſeinem Inſichgehen iſt er in der Nacht ſeines Selbſtbewußtſeyns verſunken, ſein verſchwundenes Daſeyn aber iſt in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobne Daſeyn, — das vorige, aber aus dem Wiſſen neugeborne, — iſt das neue Daſeyn, eine neue Welt und Geiſtesgeſtalt. In ihr hat er eben ſo unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und ſich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geiſter nichts gelernt hätte. Aber die Er-Innerung hat ſie aufbewahrt und iſt das Innere und die in der That höhere Form der Subſtanz. Wenn alſo dieſer Geiſt ſeine Bildung, von ſich nur auszugehen ſcheinend, wieder von vorn anfängt, ſo iſt es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geiſterreich, das auf dieſe Weiſe ſich in dem Daſeyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöſte und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel iſt die Offenbarung der Tiefe und dieſe iſt der abſolute Begriff; dieſe Offenbarung iſt hiermit das Aufheben ſeiner Tiefe oder ſeine Ausdehnung, die Negativität dieſes inſichſeyenden Ich, welche ſeine Entäußerung oder Subſtanz iſt, — und ſeine Zeit, daß dieſe Entäußerung ſich an ihr ſelbſt entäußert und ſo in ihrer Ausdehnung eben ſo in ihrer Tiefe, dem Selbſt iſt. Das

Ziel, das abſolute Wiſſen, oder der ſich als Geiſt wiſſende Geiſt hat zu ſeinem Wege die Erinnerung der Geiſter, wie ſie an ihnen ſelbſt ſind und die Organiſation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erſcheinenden Daſeyns, iſt die Geſchichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organiſation aber die Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens; beide zuſammen, die begriffene Geſchichte, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Throns, ohne den er das lebloſe Einſame wäre; nur —

aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches
ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, / Marheineke, Philipp Konrad, / Hotho, Heinrich Gustav,

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke

Bd.: 2

Berlin 1832

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.584(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760696-3